

برنارد هيكل

الإصلاح الديني في الإسلام

تراث محمد الشوكاني



نقله إلى العربية:

علي محمد زيد

المكتبة التاريخية اليمنية

www.yemenhistory.org

جداول Jadawel

المكتبة التاريخية اليمنية

www.yemenhistory.org

مختار محمد الضبيبي

الإصلاح الديني في الإسلام

تراث محمد الشوكاني

برنارد هيكل

الإصلاح الديني في الإسلام
تراث محمد الشوكاني

نقله إلى العربية،
علي محمد زيد

المحتويات

9	الإهداء
11	تمهيد
13	اعتراف بالجميل
17	مقدمة
21	الجغرافيا
25	الزيدية والإمامة في اليمن
	الفصل الأول: السلطة المستندة إلى جاذبية شخصية قوية الإمامة القاسمية في
55	القرن السابع عشر
64	أئمة القرن السابع عشر: قيادة شخصية قوية وحكم قويم
73	رجال قلم وسيف
77	السياسات الدينية لأوائل القاسمين
82	لقاء علماء الزيدية بالشافعية السنية
86	الانتقال من إمام إلى آخر
	الفصل الثاني: الأسرة القاسمية الحاكمة الإمامة في القرنين الثامن عشر
91	والثامن عشر
97	أدلة نقدية على التحولات المذهبية
101	استعراض القوة
107	تعيين الشوكاني قاضياً للقضاة
110	تلاميذ الشوكاني وتأثيره
114	التعيينات القضائية
116	الإمامة تفقد أواصر
119	القضاة آل العنسي في جبل بربط

الكتاب: الإصلاح الديني في الإسلام... تراث محمد الشوكاني
المؤلف: برفنارد هيكل
نقله إلى العربية: علي محمد زيد

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت - شارع كركاس - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637
ص.ب: 5558-13 شوران - بيروت - لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى

شباط / فبراير 2014

ISBN 978-614-418-201-7

جميع الحقوق محفوظة © جداول للنشر والترجمة والتوزيع
لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة
من الوسائل سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي
والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L.
Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2014 Beirut

صورة الغلاف: مديحة محمد

126	اتصالات بين علماء الشافعية وعلماء اليمن الأعلى
130	التوافق بين القوة والعلم
132	الأهمية المتزايدة للعلماء
143	الفصل الثالث: مفسر القرن الثالث عشر الهجري ومجده
145	الاجتهاد في المؤلفات الحديثة
152	الشوكاني المجتهد المجدد
157	القطيعة مع التراث الزيدي
162	مكانة الشوكاني الفكرية
166	الشوكاني وأصول الفقه
168	النزعة الخرفية
172	رأي الشوكاني في الإجماع
179	الشوكاني والاجتهاد
187	رأي الشوكاني في التقليد
189	إعداد المجتهدين
199	الفصل الرابع: انتصار علماء الحديث السنيين وإعادة تنظيم المجتمع اليمني
204	منصب قاضي القضاة
210	علماء الحديث، واليهود و«البنيان» (البانيان)
214	طرد اليهود
224	البانيان
227	رأي الشوكاني في المناطق الواقعة على الهامش
229	الوهابيون وزيارة القبور
233	رسالة الشوكاني
239	تحريم الاعتقاد في الأولياء: بين التوحيد والشرك
247	الفصل الخامس: الصدام مع الزيديين/ مسألة سب الصحابة
251	الشوكاني والصحابة
255	آراء الشوكاني الباكورة ثم في مرحلة النضج حول علي ومعاوية
260	الصحابة كمجتهدين

261	الفرق بين مؤلفات الشوكاني في الموقف من علي ومعاوية
263	إنكار الشوكاني على الرافضة
266	مقالات الزيدية في خلافة الرسول وحول الصحابة
269	المؤيد يحيى بن حمزة: مثال العالم الزيدي المعتدل
275	آراء الهادويين المتشددين في الصحابة
280	مؤلف الشوكاني «إرشاد الغيبي»
291	الفصل السادس: أعمال شغب في صنعاء رد الهادويين المتشددين
293	ردود الأفعال على «إرشاد الغيبي»
296	أعمال شغب في صنعاء سنة 1210هـ/ 1796م
299	«السيف الباتر»، تأليف إسماعيل النعمي
310	أعمال شغب في صنعاء سنة 1216هـ/ 1802م
317	مزيد من المقاومة الهادوية
319	محمد بن صالح السماوي (توفي سنة 1241هـ/ 1825م)
323	أحمد بن علي السراجي (توفي سنة 1248هـ/ 1832م)
	عودة الهادوية إلى الحكم: الإمام الناصر عبد الله بن الحسن (توفي
326	سنة 1256هـ/ 1840م)
332	فترة الفوضى
335	الفصل السابع: تراث الشوكاني
340	دراسة مؤلفات السنة وتطورات أخرى
345	إجازة المفتي أحمد زيارة العامة
	الإمام يحيى حميد الدين (حكّم من 1322هـ/ 1904م إلى 1367هـ/
352	1948م)
367	التحول إلى سلالة حاكمة: مسألة ولاية العهد
371	عهد الإمام أحمد (حكم من 1367هـ/ 1948م إلى 1382هـ/ 1962م)
376	تقنين أحكام الفقه الهادوي
381	ثورة 1962
391	تأثير الشوكاني على القانون اليمني

الإهداء
إلى أمي وأبي

394	تطابق في الآراء
396	رد الفعل الزيدي
399	خاتمة
403	الشوكاني والإصلاح الإسلامي
407	المراجع

تمهيد

يقدم هذا الكتاب سيرة فكرية لمحمد بن علي الشوكاني وتاريخاً لفترة انتقالية مهمة في تاريخ اليمن في الوقت نفسه. إذ يتناول فترة تحول المجتمع الذي تغلب عليه الزيدية إلى مجتمع سادت فيه السلفية السنية. وبالتوسع في ترتيب المراجع، تتبع المؤلف أصول هذا الانتقال ونتائجه، مقدماً أول دراسة توضح كيف كانت الطرق التي سلكتها إعادة صوغ المذهب الزيدي، وما نتج عنها من غلبة السنة في المجتمع اليمني خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي (الثاني عشر والثالث عشر الهجري)، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنزاعات السياسية ومحركة لها.

وبدعوة الشوكاني إلى الانسجام الفقهي وزيادة الانساق والتوحد في المعتقدات الدينية وفي ممارستها، تبنى طريقة دينية ينعكس في ملامحها السائدة صدى بعض مظاهر التحديث الغربي. ومع ذلك، قام الشوكاني بذلك في سياق خال من تأثير التصور الغربي، وهكذا تتبع هذه الدراسة على نحو جوهري فكرة الإحياء الإسلامي خلال القرن الثامن عشر، والتحديات التي تواجهها مفاهيمنا الأساسية عن التحديث في السياق الإسلامي.

اعتراف بالجميل

أتقدم بالشكر الجزيل إلى المشرفين على أطروحتي لنيل درجة الدكتوراه والتي جاء منها هذا الكتاب، الأستاذ ولفرد مادلونج، ود. بول دريش من كلية القديس جون، جامعة أوكسفورد. فقد كانت دراستي على الأستاذ مادلونج تجربة تدعوني للتواضع. إذ استندت قائدة عظيمة من تعامله الدقيق مع النصوص ومن معرفته المميّزة لتراث الشيعة. وفتح بول دريش عيني على تاريخ اليمن كما نقل لي حبه للبلاد ولشعبها، وغذائي بإيمانه الذي لا يكلّ بقدراتي. فدون تشجيعه ربما ذوى هذا العمل (حين كان ما يزال في المهد).

وقد زودتني مؤسسات عديدة بدعم مادي وأكاديمي. إذ نلت زمالة من مركز الدراسات العليا في جامعة برنستون حيث أكملت أغلب مراجعة مخطوطة الكتاب. وأود أن أشكر هيئة التدريس في المركز، وبخاصة بترشيا كرون على دعمها وعلى مقترحاتها لتحسين هذه الدراسة. ومكنتني منحتان من لجنة فولبرايت ومن المعهد الأميركي للدراسات اليمنية من القيام بعمل ميداني في اليمن. وزودني مركز الدراسات والبحوث اليمني بالتصاريح المطلوبة للبحث خلال إقامتي في اليمن. كما كلّف الأستاذ حسين العمري بالإشراف الأكاديمي على بحثي. وإنني لأشعر بالامتنان لكل نصيحة أو مساعدة قُدمت لي خلال السنين. وسمح لي كل من الهيئة العامة للآثار والمتاحف ووزارة الأوقاف بالوصول إلى المخطوطات في المكتبتين الغربية والشرقية في الجامع الكبير بصنعاء. وأود أن أشكر على الأخص الرئيس السابع لهيئة الآثار والمتاحف، الأستاذ يوسف محمد عبدالله، وكذلك القاضي علي أبو الرجال، مدير المركز الوطني للوثائق في صنعاء.

وقدم لي كثير من اليمنيين مساعدة كبيرة، على اختلاف وظائفهم، خلال السنين. وأود أن أعتبر هنا عن عرفاني بجميلهم. فقد زودني حميد المؤرخين اليمنيين عبد الله الحبشي بنسخ من مخطوطات عديدة بدونها كان من المستحيل إنجاز هذا المشروع. وأطلعني زيد الوزير والقاضي محمد بن إسماعيل العمراني على آرائهما حول الشوكاني، وزوداني بنسخ من مخطوطات وكتب من مكتباتهما الخاصة. واشترك معي من رجال الزيدية الهاديوية محمد عزّان وعبد السلام الوجيه وأحمد إسحاق والمرتضى المحطوري في آراء حول الفقه والتاريخ الهاديويين بدونها سيكون هذا الكتاب فقيراً على نحو لا يمكن قياسه.

وتكرّم المرحوم أحمد الشامي، في برومليين، مقاطعة كنت الإنكليزية، بأن ناقش معي مظاهر تعليمه وآراءه عن تاريخ اليمن الفكري. وشملني نبيل درويش بصداقته خلال إقامتي في اليمن. ولن أستطيع قط رد جميل ما أسبغ عليّ هو وأسرته من لطف.

وأود أن أعرب عن خالص امتناني وتقديري للدكتور علي محمد زيد الذي قام بترجمة كتابي هذا إلى العربية رغم أشغاله المضنية في منظمة الأمم المتحدة. فقد كان لي الدكتور علي زيد بمثابة المعلم والمُشرف منذ أن عرضت عليه أفكارتي عن العلامة الشوكاني وتاريخ اليمن وأنا في بداية الطريق. فقد عشقت اليمن وتاريخها بعد حواراتي معه وكانت كتبه عن التاريخ الفكري في اليمن من أهم المراجع لفهم هذا التاريخ الثري.

وأود أن أشكر من بين زملائي في الدراسات اليمنية فرانسوا بلوكاتش، وفرانسوا بورجا، وماريا إيليس، وفرانك مرميه، وتوماس برتركات، وتوماس ستيفنسون، ويوسف توبي، ودانيال فارسكو، وشيلا وير، وبخاصة رونو دوتال، وإسحاق هولندر، وبرينكلي ميسيك، ولوسين تاميتيان، الذين كانوا معي في منتهى اللطف وكانوا دائماً على استعداد للمساعدة. وينبغي الإشارة إلى مدى عرفاني بجميل إنيغ سنج هو، لصداقته

ودعمه. فقد ساعدني في رسم مشجرات الأنساب ورسم الخريطة وقراءة مسودة عدد من الفصول. وقدم لي هارون زيسو نظرات ثمينة في أصول الفقه كما قرأ مسودة عدد من الفصول وشجعتني على المثابرة. وإني لأشكره على كل ما قدم لي.

وبالنسبة للمسكوكات، علّمني استفان البوم قراءة النقود وأجاب عن الكثير من أسئلتني. وقرأ ديفيد باورز وغابرييل فوم بروك ومارك فاغنر المسودة الأولى لهذا الكتاب. وإني لأعبر عن امتناني لتصحيحاتهم ونصائحهم.

ووفر لي زملائي في قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة نيويورك، خلال السنوات القليلة الماضية، بيئة مدهشة ومحفزة على التفكير والكتابة عن العالم الإسلامي. وأشعر بامتنان بخاصة لمايكل جليستان، وفيليب كندي، وعدنان حسين، وكاترين فلمنج لتشجيعهم لي ونصائحهم المتصلة بهذا الكتاب. ومع أن الأصدقاء والزعماء قدموا لي الكثير من المساعدة، ينبغي توضيح أن المسؤولية عن جميع ما قد أكون قد اقترفت من أخطاء أو وقعت فيه من عدم توفيق، تقع على عاتقي.

وأخيراً، أود أن أشكر صهرّي سلمان وكوسوم حيدر على ما زوداني به من كتب ومراجع من الهند. وقد أسبغ عليّ والداي، ألبرت وميلا هيكل، من صبرهما، أكثر مما أستحق. ولا تستطيع أي كلمات أن تعبر عن شعوري بالعرفان بالجميل لكل ما قدماء لي من عون. وأشعر بدين عظيم لا يحسد لزوجتي نافيتا التي انهمكت معي خلال إنجاز هذا المشروع.

برنارد هيكل

جامعة برنستون

مقدمة

سَوّت البلدوزرات سنة 1966، بعد مرور أربع سنوات على قيام ثورة أيلول/سبتمبر التي وضعت نهاية لعهد آخر إمام حُكّم اليمن، جزءاً من مقبرة خُزيمة المعروفة في صنعاء، لكي يُبنى مكانها نادي الضباط. وحدث أن مر القاضي محمد العمراني بالموقع وأدرك أن قبور أبرز علماء المدينة تُدك، بما في ذلك قبر القاضي محمد بن علي الشوكاني (توفي سنة 1250هـ/1834م). وأبلغ العمراني في الحال وزير التربية والتعليم، وحدد معه موقع قبر الشوكاني وأخرجوا رفاته. وجرت مراسيم رسمية لمواراة هذا الرفات الثرى بجوار مسجد الفليحي في المدينة القديمة حيث يقع قبره حالياً، إلى الغرب من القبة الغربية. وهكذا، في حين يلتقي الضباط الجمهوريون في مبان من الخرسانة والإسمنت فوق رفات الأجيال السالفة من علماء صنعاء، تجنب الشوكاني هذه الإهانة⁽¹⁾.

كان الشوكاني من أعظم علماء الإسلام في مطلع العصر الحديث، لأنه كان قامة كبيرة في الفكر الإسلامي في اليمن وفي فكر الإصلاح الإسلامي بعامة. ويعود المسلمون اليوم إلى موسوعة مؤلفاته ويدرسونها في العالم السني، من ندوة العلماء في شمال الهند إلى المدارس الإسلامية في كاتو في نيجيريا. وليس كتاب «فقه السنة» لسيد سابق، من حيث هو أكثر ما يعود إليه السنة المعاصرون من كتب الفقه، سوى مختصر لمؤلف الشوكاني الفقهي المستند إلى الحديث النبوي «نيل

(1) انظر مثلاً صحيفة الثورة، صنعاء، 1966، رقم 142، من 2 ورقم 150، من 2.

الأوطار، وهو نص يتم العودة إليه عالمياً. ولا يمكن تحليل شعبية هذا الكتاب بكونه مؤلفاً جامعاً ينصم بوضوح العرض، بل إن صوغه للمشكلات التي تواجه الأمة الإسلامية وما يقدم مشروعه الفكري من حلول لها، ومحاولته تطبيق هذه الحلول في حياته، يفسر استمرار الإقبال عليه. ونشير الدراسات الحديثة حول الإسلام في القرن الثامن عشر إلى الشوكاني باعتباره عضواً مهماً في شبكة مكونة من علماء مصلحين ينتشرون على امتداد العالم الإسلامي كله دون تمييز بينهم، وهي شبكة شملت علماء مثل شاه ولي من دلهي، الهند، ومحمد بن عبد الوهاب في نجد، وعثمان دان فوديو في شمال نيجيريا⁽¹⁾.

إلا أن قراءة ما كتب هؤلاء العلماء بهدف المعرفة الدقيقة بشخصياتهم وآرائهم قد تقود إلى الاعتقاد بأن تماثل مصطلحات هؤلاء العلماء تسوّغ تصنيفهم في فئة واحدة. ويرى فول Vol ولفتزبون Levizion، على سبيل المثال، أنهم يعملون ضمن موجة أصولية سائدة. وقد تكون هذه التعميمات خادعة، لأنها تتجاهل الفوارق الفكرية الجوهرية بين العلماء، كما تتجاهل البيئات المحلية المتنوعة التي يعملون فيها ويصوغون مقالاتهم. والأهم أن تناول علاقة هؤلاء العلماء بالسلطات السياسية في عصرهم، والطرق التي أثرت على أفكارهم، قد تم بأسلوب رتيب. وبدلاً من عرض آراء الشوكاني في سياق جامع بين الأقاليم أو على مستوى العالم الإسلامي كله، يهدف هذا الكتاب للقيام بتحليل مفصل للمشروع الذي انتهك فيه هذا المفكر الإصلاحية. ويعد فهم التاريخ الفكري والسياسي لليمن في القرن الثامن عشر وعلاقته المضطربة بالحاضر خلفية مناسبة لمعرفة أهمية الشوكاني وتقدير

(1) John Voll, Foundations for renewal and reform, in John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam*, Oxford University Press, 1999, pp.509-49; Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge University Press, 1996, pp.26-7

مثل الإصلاح التي صاغها بوضوح. وتتناول هذه الدراسة سيرة فكرية للشوكاني تسجّت خيوطها خلال التاريخ السياسي للإمامة القاسمية (من سنة 1045هـ/1635م إلى 1255هـ/1850م) التي ولد في أيامها وعمل في خدمتها. وقد حدث تحولان أساسيان في بنية الدولة وفي العالم الفكري لعلماء الفترة من القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر. ويبلغ هذان التحولان ذروتهم في فكر الشوكاني وفي عمله السياسي. يعود التحول الأول إلى التغيير في بنية الحكم القاسمي من الأسلوب الأولي الذي اتبعه القاسميون في بداية حكمهم، والمستند إلى الجاذبية الشخصية، إلى سيطرة الأسرة الحاكمة واتباع أساليب أبوية⁽¹⁾.

ويتصل التحول الثاني الفوري بظهور علماء داخل مؤسسة الإمامة تبثوا مقالات السنة ورجال الحديث، وهم رجالٌ تخلّوا عن المقالات الموروثة عن المذهب الزيدي الهادي الذي قامت عليه الإمامة في اليمن، وفضلوا بدلاً من ذلك اكتساب هوية غير مذهبية. وقد رعت

(1) تعتمد مفاهيم الجاذبية الشخصية والسلطة الأبوية من تصور ماكس فيبر لأشكال السلطة. Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978, vol. I, pp. 1010f, 1111f

يعرّف فيبر الجاذبية الشخصية charisma بأنها صفة مميزة في شخصية الفرد يتميز بها عن الناس العاديين ويعامل بسببها باعتباره يمتلك قوى أو صفات غير طبيعية، أو فوق مستوى البشر، أو على الأقل يمتلك صفات أو قوى استثنائية لا يملكها الشخص العادي، بل تعتبر مثلاً أو ذات مصدر مقدس، وعلى أساسها يعامل الشخص المعني «باعتباره» رعيته ويرى فيبر أيضاً أن الزعيم الذي يمتلك قوة الجاذبية الشخصية يترك التراث وتنعن بعض حواش هذا التعريف على الإمام الزيدي، ويكاد هذا المفهوم أن يصلح لتعريف الأنحة الذين توفرت لهم تماماً شروط الإمامة. وفي المقابل، عرّف فيبر السلطة الأبوية (البيروقراطية) شكلاً من السيطرة السياسية تستند فيها السلطة إلى القوة الشخصية والإدارية (البيروقراطية) التي تمارسها أسرة حاكمة، وهي سلطة قسرية من الناحية الشكلية وتحت سيطرة الحاكم المائمه. وتحقق السيطرة في الدولة الأبوية بواسطة جهاز سياسي يديره مرتزقة ومجتنون وعبيد وإداريون وفي حالتها قضاء وعلماء. ولا تمتلك هذه المجموعات قاعدة مستقلة للقوة وهي لذلك خاضعة لإرادة الحاكم.

الدولة علماء الحديث الذين بدؤوا في المقابل إصلاح المجتمع اليمني وفقاً لمفالاتهم الدينية. ويتناول هذا الكتاب تفاصيل هذا المشروع الإصلاحي كما يتناول ردود الفعل الفكرية والسياسية التي أثارها عند المتمسكين بالملذهب الزيدي الهادي. وأخيراً تتناول الدراسة تراث الشوكاني الفكري واستمراره بعد مماته حتى الفترة الحديثة.

الجغرافيا

تقسم كتب تاريخ اليمن هذه البلاد إلى إقليمين محددين جغرافياً على نحو دقيق، أحدهما اليمن الأعلى، ويشمل المنطقة التي يقرب فيها المذهب الزيدي، ويتكون من مرتفعات الهضبة التي تمتد من نجران في الشمال حتى نفيل سمارة جنوب يريم. وتوجد فيه جميع مراكز التعليم الزيدي الرئيسة، مثل صعدة وصنعاء وذمار. ويعيش في اليمن الأعلى رجال القبائل المزارعون الذين اتخذ الأئمة من مناطقهم قاعدة زودتهم بقوى عسكرية اعتمدوا عليها في مطالبتهم بالسلطة. وقد وجد التحاق اختياري لرجال القبائل بالأئمة. وكانت هذه العلاقة الوطيدة تظهر للعيان على نحو عنيف عندما يخوض الأئمة الحروب مع الغزاة الأجانب، مثل العثمانيين، أو حين يتولى الأئمة قيادة القبائل في حروب لغزو مناطق بعيدة مثل اليمن الأسفل. إلا أن العلاقة بين القبائل والأئمة كانت دائماً مليئة بالتوتر. ووقفت القبائل في أحيان كثيرة ضد الأئمة أو دهمت من ينافسهم، أو ببساطة رفضت الاعتراف بأي إمام.

ويقع اليمن الأسفل تحت نفيل سمارة، وهو منطقة جبلية تعد أغنى منطقة زراعية في البلاد. وتتركز هناك قاعدة الضرائب التي جنى الأئمة منها فائضاً ينفقون منه على تسيير شؤون الدولة. وكانت هذه المنطقة مركز دول أقامت أسرات حاكمة ازدهرت في العصور الوسطى، مثل الرسولييين والطاهريين. ويشمل اليمن الأسفل مدناً مهمة مثل إب، وجبل، وتعز. وسكانه من الشافعية (باستثناء غير المسلمين). وأفضل ما

توصف به شؤونهم الاجتماعية بأنها تقوم على علاقات بين ملاك الأرض والمزارعين⁽¹⁾.

والمنطقة الثالثة هي الجبال الغربية التي تقع غرب الهضبة. وتتكون من قرى عديدة تعمل بزراعة المدرجات، وعلى الأخص زراعة البن الذي كانت تجبي منه الضرائب وإن لم تصل إلى مستوى ما كان يجبي من اليمن الأسفل. وسكان الجبال الغربية خليط من أتباع المذاهب الزيدية والشافعية بالإضافة إلى بعض الإسماعيليين. وعلى الرغم من أن هؤلاء السكان كانوا ينتمون إلى قبائل، لم يكن لهم الأهمية الحربية التي لقبائل اليمن الأعلى. وأخيرًا هناك تهامة، السهل الرملي الحار الممتد على طول ساحل البحر الأحمر. والأغلبية الساحقة من سكان تهامة من الشافعية، ولهم علاقات قوية بإفريقيا والحجاز، وكذلك يعالِم المحيط الهندي. وقد كانت تهامة مهمة بالنسبة للإمامة القاسمية في الأساس بسبب الدخل الناتج عن التجارة عبر المواني مثل المخا واللحية⁽²⁾.

التسلسل الاجتماعي⁽³⁾

كان مجتمع اليمن الأعلى خلال الفترة موضوع التناول هنا (من القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي وحتى القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي) مقسمًا إلى عدد من المجموعات الاجتماعية أو الفئات، يتصل كل منها بمهنة من المهن. فكان السادة، الذين يعودون بنسبهم إلى النبي محمد، في قمة التسلسل الاجتماعي ويشاركون على نحو

(1) Paul Dresch, *Imams and Tribes, The Writing and Acting of History in Upper Yemen*, in Philip S. Khoury and Josef Kostner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1990, p.254.

(2) سكان جميع مناطق اليمن الأخرى التي لم تذكر هنا مثل بالغ وعدن وحضرموت من الشافعية، كما أن يافعا قبيلة. لكن لأنها لم تخضع لسلطة القاسمين إلا خلال وقت قصير لم يدخل تاريخها في هذه الدراسة.

(3) للحصول على وصف مفصل للبنية الاجتماعية للمجتمع اليمني، انظر أعمال كيتون ودرش ومبيك ومندي وسرجنت ووير في قائمة المراجع في آخر الكتاب.

مثالي في شؤون السياسة وتفسير الشريعة الإسلامية. وبسبب قربتهم للنبي يعود نسبهم إلى عدنان، جد عرب الشمال. ولا يحق لغير السيد أن يكون إمامًا. وتنسب إلى السادة عصال العلم والورع والتواضع والشجاعة⁽¹⁾.

ويأتي القضاة في المرتبة التالية بعد السادة. ويعودون بنسبهم إلى قبائل جنوب شبه الجزيرة العربية - ينتسبون إلى قحطان، أصل عرب الجنوب - واكتسبوا وضعهم إما بفضل أسلاف أفراد كانوا علماء دين أو يادعاء الانتساب لأسلاف كانوا متعلمين أو ارتبطوا بطريقة أو بأخرى بسلطة إمام زيدي. ولا يحق للقاضي أن يطمح لتولي الإمامة، ولكنه يستطيع تولي الوزارة أو شغل وظائف قضائية وإدارية. ويتولى القضاة مع السادة الحفاظ على علوم الدين، وغالبًا ما يعيشون في مدن صغيرة أو قرى تسمى «مبجر»، والهجرة مساحة محمية داخل أراضي القبائل في اليمن الأعلى. وقد كانت بعض الهجر أسواقًا ومراكز علم في الوقت نفسه. وبذلك لقب الشوكاني على أن أصله من هجرة شوكان.

المجموعة الثالثة في التسلسل رجال القبائل المزارعون المسلحون، ويشكلون غالبية سكان اليمن الأعلى، وتعيش الفئات الأخرى تحت حمايتهم المسلحة⁽²⁾. ويأتي بعد رجال القبائل عدد من الفئات الدنيا التي يوفر أعضاؤها للمجتمع عددًا من المهن أو الخدمات المتخصصة - مثل الحلاقين، والدواشين، والجزارين، والديباخين، والحجامين، والحائكين، والموسيقين - ويطلق عليهم جماعيًا تسمية «بني الخمس»، ويُعرّف بعضهم (وفقًا للمهنة التي يزاوونها) بـ«المزاينة». ويهود اليمن ذميون (رعايا غير مسلمين تُوفّر لهم الحماية) في الدولة الإسلامية، أو «جيران» القبائل،

(1) انظر: الحسين بن القاسم، آداب العلماء والمتعلمين، صنعاء، الدار اليمنية للنشر والتوزيع، 1987م، ص 37، 99 - 109.

(2) لا يقبل رجال القبائل بالضرورة التسلسل الاجتماعي كما عُرف هنا، لأنهم من يقدّم الحماية للفئات الأخرى. إلا أنهم يحرفون بالوضع الخاص للسادة والقضاة ويرافقون على دورهم باعتبارهم رجال علم، ويعترفون بأن لهم نسبًا نيكلاً.

ويستكون في قضاء اجتماعي يقع عملياً خارج هذا التسلسل الاجتماعي مع أنهم يُرمطون بيني الخمس، لأنهم في الغالب يعملون في حرف خدمية مثل صياغة الفضة، وإصلاح الأحذية، والحدادة، والهدارة (صناعة المدر).

ويمكن تمييز أعضاء هذه الفئات من حيث الثياب التي يرتدون. فقد كان للخنجر (الجنبية) وغطاء الرأس لدى المسلمين أهمية خاصة في التمايز الاجتماعي⁽¹⁾. وعلى سبيل المثال يرتدي السادة والقضاة خنجرًا (جنبية) منحوتًا بعض الشيء يسمى «عسيبًا» وقمصانًا بيضاء مزخرفة (ذات أكمام طويلة) وعمامة كبيرة. إلا أن الثياب لم تكن العلامة الوحيدة المميزة لهوية السادة أو القضاة. إذ يرتبط بوضع فئة العلماء نمط من السلوك وأسلوب خاص عند الحديث، ويفترض أن يرفثوا استعدادهم الفطري لذلك. يقول الشوكاني:

«بل المراد بخيار أهل الجاهلية من كان منهم من أهل الشرف. وفي البيوت الرفيعة فإن هذا أمر يجذب بطبع صاحبه إلى معالي الأمور، ويحول بينه وبين الرذائل، ويوجب عليه إذا دخل في أمر أن يكون منه في أعلى محل وأرفع رتبة. فتتعلم العلم منهم يكون في أهله على أتم وصف وأحسن حال، غير شامخ بأنفه ولا متباه بما حصله، ولا مترفع على الناس بما نال منه»⁽²⁾.

فعلى سبيل المثال، لم يكن متوقعًا من السادة أن يعملوا في السوق لأن الانهماك في الشجار والفتن المرتبطة بالتجارة يؤلّد خفضًا للمكانة وقد يؤدي إلى جرح العدالة⁽³⁾. وكان للسادة باعتبارهم يتسبون إلى النبي دور تاريخي وديني وأخروي يؤدونه لهداية الأمة الإسلامية.

(1) Martha Mundy, *Sanaa Dress*, in Robert Serjeant and Ronald Lewcock (eds.), *Sanaa: An Arabian Islamic City*. (London: World of Islam Festival Trust, 1983), p. 532

(2) محمد بن علي الشوكاني، أدب الطلب (استعداد: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979)، ص 129 - 131، سيرد فيما بعد بعنوان «أدب الطلب».

(3) Mundy, *Sanaa Dress*, p. 531, fn. 13

وأحمد محمد الوزير، حياة الأمير علي بن عبد الله الوزير، منشورات العصر الحديث، 1987م، ص 53.

الزيدية والإمامة في اليمن

الزيدية مذهب من مذاهب الشيعة، ناصروا خروج زيد بن علي (ابن الحسين بن علي أبي طالب) سنة 122هـ/740م على الخلافة الأموية. ونجح الزيديون سنة 284هـ/897م في تأسيس جماعة في اليمن. وتؤكد مقالاتهم في الأساس على قيام حكم صالح بقيادة أهل البيت (أي من ينتسبون إلى علي بن أبي طالب عن طريق ولديه الحسن أو الحسين) الذين يقومون بدور رائد في الشؤون الدينية والدنيوية. وقد أسس الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (توفي سنة 298هـ/911م) المذهب الزيدي في اليمن. وبعد مجموع آراء الفقيه وأحكامه أساس المذهب الزيدي الهادي في الفقه، وهو المذهب الذي ساد في الهبة اليمنية حتى العصر الحديث. ويُعدّ كتاب الأحكام وكذلك كتاب المنتخب أهم مؤلفاته في الفقه، ويؤيد فيهما آراء شيعية محضة مثل ذكر «حجّي على خير العمل» في الأذان، وعدم جواز المسح على الخفين في الوضوء⁽¹⁾. واعتمد كثير من آرائه على مبدأ «إجماع أهل البيت». وقد علق على مؤلفاته أجيال متعاقبة من العلماء حتى تمّ أخيرًا صياغة مجموع اعتمده المذهب الهادي في كتاب «الأزهار» للمهدي أحمد بن يحيى المرتضى (توفي سنة 840هـ/1436م)⁽²⁾. أما فيما يخص مسائل الكلام فقد أخذ الهادي بمقالات مدرسة بغداد المعتزلية.

(1) الهادي يحيى بن الحسين، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، (ج2، 1990م)، ج1، ص 78 - 80، 83 - 84.

(2) يُعدّ كتاب الأزهار مادةً وتُلفيًا للمختصر في المذهب المالكي. انظر حول ظهور نوع المختصرات: محمد قاسم.

The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar, *Islamic Law and Society* 3, 1996, 193-233.

وعلى خلاف السنة، واصلت الزيدية القول بوجود قيام إمام عادل تتوفر فيه شروط محددة ويؤدي واجبات صارمة. إذ يعتقدون أن علياً كان أفضل الناس لخلافة النبي، وأن الإمامة من بعده في ولديه الحسن والحسين بنص وصية النبي، لكن نص هذه الوصية «خفي» ويمكن استنتاجها بطريقة التحقيق والتفسير⁽¹⁾. ويجادل الزيديون كذلك قائلين إن الإمامة بعد الحسين في من تتوفر فيه الشروط من أبناء الحسن والحسين بعد الدعوة والخروج على أئمة الجور. ويرى بعض الزيدية أن الله وحده من يختار الإمام. وتعود هذه المقالة إلى الهادي نفسه الذي تتبعها لدى أوائل الأئمة. ولذلك على الناس اتباع دعوة من يختاره الله⁽²⁾. ورؤي أن متكلمين آخرين قالوا إن طريق اختيار الإمام شوري بين آل الحسن والحسين⁽³⁾. وهذه الشوري المحصورة وحدها طريق الإمامة. وعلى عكس الإمام الشيعي الاثني عشري، لا ترى الزيدية أن الإمام معصوم، ولذلك يمكن معارضة سلطته الدينية. إلا أنه يُعد مجتهداً، وقبلت الزيدية المتأخرة مبدأ أن «كل مجتهد مصيب»، وهو ما سمح في الواقع باختلاف الآراء وبخاصة في مسائل الفروع.

ولا نعترف الزيدية بأن الوراثة طريق الإمامة. ولذلك كانت مهابة اتباع من يقوم من أهل البيت ويدهي الإمامة، ويوجبون على كل مسلم اتباع الإمام بعد أن يدعو لمبايعته. ويتم تناول الإمامة بمصطلحات إسلامية عالمية ولم تقدم قط باعتبارها مقصورة على اليمن أو على أتباع المذهب الزيدي. ويتخذ الإمام لقب «أمير المؤمنين». وينظر إلى اليمن باعتبارها قاعدة تنتشر منها دعوته إلى العالم الإسلامي.

وإلى جانب شرط أن يكون الإمام من أهل البيت، يجب أن تتوفر فيه

(1) El2, art. «imama» Wilferd Madelung, vol. III, p. 1166 وعلى العكس ترى الشيعة الإمامية أن نص الوصية ظاهر جلي.

(2) انظر الهادي يحيى بن الحسين، كتاب الأحكام، ج 2، ص 460 - 462.

(3) أبو الحسن الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت رايتز، قيسان، فرائس اشتاينر، 1963، ص 67.

أيضاً شروط أخرى، هي المعرفة بعلوم الدين، والورع، وكمال الأخلاق، وسلامة الجسم، والشجاعة، والاجتهاد في الفقه. وواجباته مماثلة لواجبات الإمام عند السنة والمعتزلة: أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتطبيق الحدود الشرعية، وتعيين القضاة، والإشراف على الأوقاف، ورعاية الأيتام، وجمع الزكاة والواجبات الأخرى، وإمامة صلاة الجمعة، ورفع راية الإيمان، والدفاع عن أراضي المسلمين، والجهاد⁽¹⁾.

ولذا اتضح بعد تولي الإمام أنه يقتقد إلى واحد أو أكثر من هذه الشروط، أو عجز عن القيام بواجباته، كانت إمامته باطلة وعليه التخلي لمن هو أكفأ منه كي يبادر إلى الدعوة والقيام. وحتى فقدان أصعب، مثلاً، يؤدي نظرياً إلى بطلان إمامة الإمام. يلجأ، يجب أن يكون الإمام رجلاً صحيح الجسم، عالماً، محارباً، مستقيماً، يتصرف باعتباره حاكماً مطلقاً من أهل البيت ويقضي بين الناس بالعدل دون محاباة⁽²⁾.

واعترفت الزيدية اليمنية المتأخرة بمحتسبين حين لا يوجد من تتوفر فيه شروط الأئمة السابقين. ويتولى المحتسب الدفاع عن الجماعة ضد الاعتداء الخارجي، وحماية حقوق الضعيف، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽³⁾. وقد كان المحتسب حلاً عقائلياً وسطاً سمح باستيعاب فترات لا وجود لإمام فيها. إلا أنه ينبغي ملاحظة أن مبايعة الإمام في تاريخ اليمن لم تكن دائماً من نصيب أكفأ القائلين لتوليها، بل حصل على البيعة أقواهم. فعلى سبيل المثال، اضطرب المهدي أحمد بن يحيى المرتضى في النهاية للتخلي عن إمامته لأن منافسه المنصور علي بن محمد صلاح الدين (توفي

(1) محمد بن الحسن، كتاب سبيل الرشاد، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1994م، ص 68.

(2) El2, art. «imama» vol. III, p. 116.

(3) El2, art. «imama», vol. III, p. 1166, R. B. Serjant, The Zaydis, in A. J. Arberry (ed.), Religion in the Middle East, 2 vol., Cambridge University Press, 1969, vol. II, p. 292.

(3) أحمد بن محمد الشرقي، كتاب حُلة الأكياس، ج 2، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1995م، ج 2، ص 223 - 226.

سنة 840هـ/1436م) كان أقوى منه، على الرغم من أن المهدي كان أكفأ من المنصور⁽¹⁾. كما أن «أهل الحل والعقد» الذين فهموا في التطبيق العملي بأنهم جماعة العلماء والوجهاء كانوا من پیایع الإمام، وعملياً كانت هذه البيعة تعطي الشرعية للإمام. ووفقاً للشرعية يمكن للشخص أن لا يحظى بهذا الشرط لكنه مع ذلك يظل إماماً.

وقد عرض ولفرد مادلونج في مؤلفه غير المسبوق عن القاسم بن إبراهيم (توفي سنة 246هـ/860م)، جد الهادي، التاريخ الفكري للزيدية بتفصيل، حتى مطلع القرن السادس عشر، منتهياً بمقالات المنصور القاسم ابن محمد (توفي سنة 1029هـ/1620م)⁽²⁾. إذ كانت الزيدية المبكرة في فترة الكوفة تنقسم إلى فرقتين، الجارودية والبترية. وتبنت الجارودية مقالات شيعية مخالفة ترفض خلافة الخلفاء الثلاثة السابقين على علي بن أبي طالب، وتدين أغلب الصحابة لتخليهم عن حق علي في الإمامة، كما ترفض المقالات الفقهية لرجال الحديث السنيين. وعلى العكس كانت البترية أكثر اعتدالاً، تقبل إمامة الخلفاء الثلاثة مادام علي قد قبل إمامتهم، ولا يقصرون العلم بالدين على أهل البيت. إلا أن مقالات الجارودية غلبت على الزيدية في النهاية كما يتضح من إدانة الهادي الصريحة لأبي بكر وعمر واعتباره لهما معتصبين.

وحين حل مطلع القرن العاشر الميلادي (أواخر القرن الثالث الهجري) كانت الزيدية قد نجحت في تأسيس جماعة في منطقة بحر قزوين، لكنها انقسمت إلى فرقتين متنافستين، قاسمية (أخذت بأراء القاسم بن

(1) محمد بن علي الشوكاني، البحر الطالع يمحاسن من بعد القرن السابع، تحقيق محمد زيارة، ج2، نسخة مصورة من ط 1929م، بيروت، دار المعرفة، ج1، ص122 - 126، سيرد فيما بعد بعنوان «البر».

(2) Wilfred Madelung, Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen, Berlin, Walter de Gruyter, 1965; E12, art. «Zaydiyya» Wilfred Madelung, vol. XI, pp. 477-81

إبراهيم)، وناصرية (أخذت بأراء الناصر الحسن بن علي الأطروش الذي توفي سنة 301هـ/914م). كانت آراء القاسم الفقهية متفقة مع التراث الشيعي المعتدل في المدينة المنورة. أما مقالاته الكلامية فمع أنها متميزة عن مقالات المعتزلة فإنها قد دحضت الجبر والتشبيه. إلا أن مادلونج يرى أن موقف القاسم الكلامي مكن أتباعه فيما بعد من تبني مقالات المعتزلة. وعلى غرار القاسم، تبني الناصر آراء فقهية أقرب إلى زيدية الكوفة وإلى الإمامية، وجادل في مسائل الكلام داحضاً المعتزلة مع أنه تبني آراء مماثلة لآراء القاسم. وحدث تصالح خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي على قاعدة أن الملعبين الفقهيين للمدرستين صحيحان معاً. إلا أن زيدية بحر قزوين تضعفت كثيراً في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، واختفت في النهاية سنة 933هـ/1526 - 1527م حينما تحول آخر حاكم زيدي إلى الشيعة الإمامية.

وقد ظلت الصلات قوية بين قاسمية بحر قزوين وزيدية اليمن. ويستحق الذكر هنا بخاصة الإمامان المؤيد أحمد بن الحسين (توفي سنة 411هـ/1020م) والناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين (توفي سنة 424هـ/1033م). فقد كان هذان الأخوان من أتباع القاضي عبد الجبار المعتزلي وتبني مقالات مدرسة البصرة المعتزلية. وتبني في الفقه مقالات القاسم بن إبراهيم وحفيده الهادي، وشرحها في مؤلفات مهمة، أبرزها «كتاب التحرير» للناطق بالحق، والذي نشر حديثاً. وكان الإمام اليمني المتوكل أحمد بن سليمان (تولى الإمامة من 532هـ/1137م إلى 566هـ/1170م) أكبر شخصية وحدت الزيدية، وكان مؤيداً قوياً لمدرسة البصرة المعتزلية، وداعياً لنقل كتب زيدية بحر قزوين إلى اليمن. وسار خلفه المنصور عبد الله بن حمزة (تولى الإمامة من 583هـ/1185م إلى 614هـ/1217م) على خطاه، ونتج عن ذلك تقوية مذهبية مهمة للزيدية، وبدأت غلبة علم الكلام المعتزلي. إلا أن هذه النزعة الكلامية واجهت معارضة عدد من علماء الزيدية البارزين الذين رجعوا إلى مقالات أوائل أئمة

الزيدية، القاسم والهادي. ولعل أول هؤلاء العلماء السيد حميدان بن يحيى (القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي)، ومؤخرًا سار المنصور القاسم بن محمد، مؤسس الدولة القاسمية، على الطريق نفسه. ومع اعتراف المنصور بأن الزيدية والمعتزلة تتفقان في المعتقدات الأساسية، تمسك بالقول إن الأئمة الأول قصرُوا مقالاتهم على ما يستطيع العقل إثبات صحته استنادًا إلى الآيات المحكمة من الكتاب الكريم والسنة المتفق عليها، ولم يتبعوا المعتزلة في تأويلهم المبهم وأوامهم المتأنية للعقل⁽¹⁾. وثمَّد آراء المنصور توطيدًا لآراء الشيعة داخل الزيدية، كما ثبتها بموقفه الجارودي من الإمامة.

ويبدأ الزيديون، خلال إمامة المتوكل أحمد بن سليمان في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، الاستناد إلى مجاميع الحديث السننية (الصحيح) كما تشاهد، مثلاً، في مؤلف المتوكل نفسه «أصول الأحكام في الحلال والحرام»⁽²⁾. وبحلول عصر خلفه المنصور عبد الله بن حمزة كان كثير من علماء الزيدية قد أصبحوا يعودون إلى مجاميع الحديث السننية على نحو واسع مع مواصلة اقتباسهم من المجاميع الزيدية مثل «أمالى أحمد بن عيسى»، أو «كتاب الجامع الكافي» لأبي عبد الله محمد بن علي العلوي (توفي سنة 445هـ/1053م)⁽³⁾. وبلغت هذه النزعة ذروتها بمؤلفات مثل «البحر الزخار» لأحمد بن يحيى المرتضى، من حيث هو مؤلف في الفقه المقارن بين المذاهب، ومؤخرًا في كتاب المنصور القاسم بن محمد «الاعتصام بحبل الله المتين». إلا أن القراءة المتأنية لهذه النصوص تشير إلى

(1) El2, art. «Zaydiyya» vol. XI, p. 480; Madelung, Der Imam al-Qasim, pp. 220-1.

(2) انظر: إسحاق بن يوسف، الوجه الحسن المذهب للمؤمن، صتباء، مكتبة دار الفرائد، 1990، ج. 53، انظر أيضًا أحمد الحسيني، مؤلفات الزيدية، ج. 3، قم، مطبعة إسماعيليان، 1413هـ/1993م، ج. 1، ص. 126 - 127.

(3) للحصول على قائمة شاملة بمصادر الحديث الزيدية انظر عبد الله المزي، علوم الحديث عند الزيدية والمعتزلة، عتبان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 2001، ص. 275 - 286.

أن هؤلاء العلماء استندوا إلى الأحاديث السننية على نحو انتقائي لتأييد آراء زيدية هادوية معروفة. ويستند المنصور نفسه إلى هذه المصادر على الرغم من اعتقاده الذي ينسب إلى الهادي أيضًا أن البخاري ومسلمًا خاليان من الأحاديث الصحيحة. يقول في هذا الخصوص:

«ذكر الإمام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى عليه السلام عن الإمام الأعظم والطود الأشم الهادي إلى الحق المبين يحيى بن الحسين صلوات الله عليه وعلى آله الأكرمين أنه قال في صحيح البخاري ومسلم إن بينهما وبين الصحة مسافات ومراحل. قال مولانا القاسم بن محمد (عم) وذلك صحيح، والمراد بذلك أن أكثر أحاديث الكتابين معتلة»⁽¹⁾.

يستند هذا التوكيد إلى أن رواية كثير من الأحاديث الواردة في الصحيحين معادون لملي - مثل معاوية الذي يلغته المنصور - ولذلك ليسوا محل ثقة. وهكذا كانت الإمامة القاسمية المبكرة لحظة تعزيز للشيعة الزيدية التقليدية من خلال العودة إلى مقالات الهادي. إنها الخلفية التي ينبغي استنادًا إليها فهم آراء الشوكاني باعتبارها ردًا على تلك المقالات.

الشوكاني وعلماء الحديث

دخض الشوكاني دحضًا قاطعًا المذهب الزيدي الهادي الذي ولد فيه، وعدَّ نفسه وريثًا فكريًا لعلماء الحديث السنني في الهضبة اليمنية، أولئك العلماء الذين رأوا أن مجاميع الصحاح في الحديث النبوي مرجع موثوق في أمور الدين، وأول عالم في هذا التيار محمد بن إبراهيم الوزير (المعروف بابن الوزير، توفي سنة 840هـ/1436م)، وتلاه لاحقًا الحسن بن أحمد الجلال (توفي سنة 1084هـ/1673م)، وصالح بن مهدي المقبلي (توفي

Eugene Griffini (ed.), Corpus Iuris di Zaid ibn Ali, Milan, Ulrico Hoepli, 1919, (1) p. LXXIX

سنة 1108هـ/1696م)، ومحمد بن إسماعيل الأمير (المعروف بابن الأمير، توفي سنة 1182هـ/1769م) وأخيرًا الشوكاني. فقد تبني هؤلاء العلماء آراء سنية وروا أن بالإمكان العثور فيها على قدر أكبر من المعرفة اليقينية بمراد الله. وأحسوا أن العودة إلى الكتاب ودراسة علم إسناد الحديث لمعرفة صحيحه أكثر ثقة من مقالات الأئمة أو علماء الكلام والفقه. ومكنهم المنهج المعرفي لعلماء الحديث السنيين والطرق التي اتبعوها من الوصول إلى مدونة موثوقة من الأحاديث التي استندوا إليها في الفقه وفي علم الكلام. فابن الوزير مثلاً يقول إن خوفه من الوقوع في الكفر من خلال التقليد الأعمى لأراء الآخرين في أمور العقيدة، وخيئته من جدل علماء الكلام، قد قاده للاشتغال بالبحث في القرآن وفي مجاميع الحديث النبوي، فوجد فيها السلوى واليقين فيما يخص عقيدته الإسلامية⁽¹⁾.

ويصنف الشوكاني نفسه، في ترجمة ابن الوزير، مع علماء الحديث اليمنيين، ويحسّر لأنهم مجهولون خارج اليمن. قال:

«ولا ريب أن علماء الطوائف لا يُكثرون العناية بأهل هذه الديار لاعتقادهم في الزيدية ما لا يقتضي له إلا بمجرد التقليد لمن لم يطلع على الأحوال، فإن في ديار الزيدية من أئمة الكتاب والسنة عددًا يجاوز الوصف، يتقيدون بالعمل بنصوص الأدلة، ويعتمدون على ما صح في الأمهات الحديثية وما يلتحق بها من دواوين الإسلام المشتملة على سنة سيد الأنام، ولا يرفعون إلى التقليد رأسًا. لا يشوبون دينهم بشيء من البدع التي لا يخلو أهل مذهب من المذاهب من شيء منها، بل هم على نمط السلف الصالح في العمل بما يدل عليه كتاب الله وما صح من سنة رسول الله، مع كثرة اشتغالهم بالعلوم التي هي

(1) محمد بن إبراهيم الوزير، المواعظ والقواصم في الحديث من سنة أبي القاسم، تحقيق لمعجب الأرنؤوط، ج9، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992م، ج1، ص 201 - 202.

آلات علم الكتاب والسنة، من نحو وعرف وبيان وأصول ولغة، وعدم إخلالهم بما عدا ذلك من العلوم العقلية. ولو لم يكن لهم من المزية إلا التفيد بنصوص الكتاب والسنة وطرح التقليد فإن هذه خصيصة خص الله بها أهل هذه الديار في هذه الأزمنة الأخيرة، ولا توجد في غيرهم إلا نادرًا⁽²⁾.

وقد عارض علماء الحديث، الذين يشير الشوكاني إليهم هنا، أغلب أشكال النظر العقلي في الكلام كما عارضوا الرأي في الفقه. ومثل علماء الحديث الآخرين في العالم الإسلامي، تمسكوا بظاهر النص القرآني وتفسيره استنادًا إلى الأحاديث النبوية التي اعتبروها السنة⁽³⁾. ونتج عن ذلك كلاميًا رفض أغلب علم الكلام الزيدي الذي يستند بقوة إلى المعتزلة وإلى أقوال الأئمة. فعلى سبيل المثال، يرى الشوكاني أن علم الكلام يتكون من «خزعبلات» وأن العلماء قلدوا طرق تأويلاته واستنتاجاته دون عودة إلى نصوص الكتاب والسنة. ويرى أن علماء الكلام ابتدعوا مصطلحات ومفاهيم وكلمات جعلوها أصولًا يفسرون القرآن والسنة استنادًا إليها. ولذلك فإن الأحد بمقولات المتكلمين يعني في رأي الشوكاني الوقوع في نوع من التقليد ورفض نصوص الكتاب والسنة واعتبار تلك النصوص تابعة لعلم الكلام⁽⁴⁾.

وفي مسائل الفقه أكد علماء الحديث على الاجتهاد وتجنب التقليد. ويقصدون بالاجتهاد قدرة العالم المستقلة على استنتاج آراء فقهية من خلال نصوص القرآن ومجاميع الحديث النبوي. وفهموا التقليد

(1) البدر، ج2، ص 83.

(2) الموسوعة الإسلامية، ط2، مادة «أهل الحديث»، جوريف شاخت، ج1، ص 258 - 259.

(3) محمد بن علي الشوكاني، النصف في ملابح السلف، في الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، نسخة مصورة من ط سنة 1930، بيروت، دار الكتب العلمية (تاريخ الطبع غير مدون)، ص 6 - 7. انظر المصدر نفسه، كشف الشبهات عن المشبهات، ص 19 وما بعدها، أدب الطلب، ص 113 - 115.

باعتباره قبول رأي شخص آخر في مسألة من المسائل دون معرفة النصوص التي اعتمد عليها. وتركز هجومهم في الأساس على المذاهب القائمة، وبخاصة المذهب الهادي الذي قالوا إن مقالاته لا تستند إلى نصوص صحيحة. بمعنى آخر، رأوا أن الاجتهاد الذي وصل المذهب من خلاله إلى آرائه خاطئ. وقد زاد ضرر هذا بسبب غلبة العرف والعادات التي تقتضي تقليد هذه المقالات. وكان هدف الشوكاني الأساس فيما يخص المذهب الزيدي الهادي دحض مجموع مقالاته الفقهية التي رأى أنها تستند إلى مجرد الرأي، ونشر المقالات التي توصل إليها هو نفسه والمستندة إلى نصوص الكتاب والسنة.

وعلى نحو أعم، شمل هجوم الشوكاني تصوير علماء الزيدية باعتبارهم رجال فرقة غالية لا تستند إلى حجج علمية راسخة حتى في كتابة تاريخهم. وقال إن كتبهم لا تتبع طرق استدلال مقبولة، وإن أحد أهدافه سد هذا النقص. يقول:

«لأن الزيدية مع كثرة فضلائهم، ووجود أعيان منهم في كل مكرمة على تعاقب الأعصار، لهم نهاية كاملة ورغبة وافرة في دفن محاسن كبارهم، وطمس آثار مفاخرهم، فلا يرفعون إلى ما يصدر عن أعيانهم من نظم أو نثر أو تصنيف رأساً. وهذا مع توفر رغبتهم إلى الاطلاع على ما يصدر من غيرهم. والاشتغال الكامل بمعرفة أحوال سائر الطوائف، والإكباب على كتبهم التاريخية وغيرها. وإني لأكثر التعجب من اختصاص المذكورين بهذه الخصلة التي كانت سبباً لدفن سابقهم ولاحتهم، وغبط رفيع قدر عالمهم وفاضلهم وشاعرهم وسائر أكابرهم. ولهذا أهملهم المصنفون في التاريخ على العموم كمن يترجم لأهل قرن من القرون أو عصر من العصور، وإن ذكروا النادر منهم ترجموه ترجمة مفسولة عن الفائدة، عاطلة عن بعض ما يستحقه. ليس فيها ذكر مولد ولا وفاة، ولا

شيوخ، ولا مسموعات ولا مقروءات، ولا أشعار ولا أخبار. لأن الذين ينقلون أحوال الشخص إلى غيره هم معارفه وأهل بلده. فإذا أهملوه أهمله غيرهم وجهلوا أمره. ومن هذه الحيثية تجدني في هذا الكتاب (البدر الطالع) إذا ترجمت أحداً منهم لم أدر ما أقول، لأن أهل عصره أهملوه فلم يبق لدى من يمدحهم إلا مجرد أنه فلان بن فلان، لا يدري متى ولد ولا في أي وقت مات، وما صنع في حياته»⁽¹⁾.

واقع الإسلام في القرن الثامن عشر

جادل عدد من الباحثين قائلين إن القرن الثامن عشر قد شهد لحظة تحول داخلي في تاريخ المجتمعات الإسلامية. فعلى سبيل المثال، يرى بيتر غران حدوث تنوير إسلامي في مصر في القرن الثامن عشر، ويربطه بإحياء علوم الحديث في تجريبية الطبقة الوسطى، ثم في تحول رأسمالي محلي⁽²⁾. وبالبناء على ما قاله غران جادل رينهارد شولتز أيضاً قائلاً إن تنويراً إسلامياً قد حدث في القرن الثامن عشر ويورد شولتز بين أشياء أخرى برهاناً على أن المثقفين المسلمين في هذه الفترة تبوأوا مذهباً لاهوتياً ذاتياً جعل الإنسان مركز الكون في مقابل جعل اللاهوت مركز الاهتمام، وهي مفاهيم أساسية في أية عملية تنوير⁽³⁾. ويتمثل الإغراء الأساس في آراء غران وشولتز في أنهما يجمعان المسلمين عوامل فعالة في عملية التحديث، ومن ثم يقللان من دور الغرب في نشر التحديث. ونتج عن هذه الحجج الكثير من الخلاف، إلا أن رأي شولتز بخاصة تعرض لتقيد حاد بسبب اعتماده على

(1) البدر، ج 1، ص 60.

(2) Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, Syracuse University Press, 1998, pp 49-56.

(3) Reinhard Schulze, *Das islamische achtzehnte Jahrhundert Versuch einer historiographischen*

Kritik, *Die Welt des Islams* 30, 1990, 140-9, idem, *Was ist die islamische Aufklärung?*, *Die Welt des Islams* 36, 1996, 276-325

التخمين والاستخدام المتحيز للنصوص⁽¹⁾. ومع ما يبدو في فكرة وجود تنوير إسلامي داخلي من استفازة، فإن حركة الإصلاح الذي قام به علماء الحديث في اليمن القرن الثامن عشر لا تجسّد مثل التنوير الأوروبي، وفي أساسها فكرة أن العقل، وليس الدين أو السلطة السياسية، هو المرجع الأعلى لبلوغ الحقيقة⁽²⁾ إذ يرى الشوكاني أن إصمال العقل في علم الكلام والرأي في الفقه وسيلة غير مقبولة للوصول إلى الحقيقة، التي يقصد بها مراد الله في أية مسألة. ورأى أنه لبلوغ هذه الحقيقة ينبغي سلوك طريق الفهم المحدد بدقة من خلال التفسير النحوي لنصوص الترتيل.

ويوجد رأي آخر حول تاريخ القرن الثامن عشر أخذ به جون فول John Voll الذي يقول إن القرن الثامن عشر تميّز بـ «روح أصولية» جسده حركات الإحياء والإصلاح التي رأسها علماء يستندون إلى الحديث وصوفيون جدد⁽³⁾. وتفاعل هؤلاء العلماء مع بعضهم بعضاً في شبكات تعليم غير رسمية تمحورت حول مكة والمدينة، وسعت للقيام بإعادة بناء اجتماعي أخلاقي للمجتمع الإسلامي، بتخليص الصوفية من غلو تناقضاتها، وتعزيز تنزيه الله وتساميه بدلاً من نظرية الحلول. ودعوا إلى الاجتهاد ورفضوا التقليد. كما أن فول يزعم أن هذه الحركات الإصلاحية شملت العالم الإسلامي كله من أندونيسيا والصين في الشرق إلى نيجيريا في الغرب، وكانت البشير العقائدي بالأصولية الإسلامية الحديثة. ويعد الإغراء

(1) Gottfried Hagen and Tilman Seidensticker, Reinhard Scholtes Hypothese einer islamischen Aufklärung, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 146, 1996, 83-110; Bernd Radtke, Authentische islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert, Utrecht: Houtsmä Stichting, 2000.

(2) Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001. انظر

(3) John Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Syracuse University Press, 1988), pp. 117L; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 1988, 258-9, 563-9.

الأساس في هذا الرأي مساعداً للبحث، لأنه يسمح لمن يدرس الإسلام في العصر الحديث بتحليل مجموعة معقدة من المتغيرات وفهمها في سياق متماسك⁽⁴⁾ إلا أنه يقود إلى الخطأ. ويوضح أحمد دلال في مقاله المهم حول فكر أربعة علماء في القرن الثامن عشر، ومن خلال بحثه المستفيض في مؤلفاتهم، أن من غير الممكن تصنيفهم تحت عنوان عقدي واحد. ويؤيد هذا الكتاب عن الشوكاني رأي أحمد دلال القائل إن المحتوى الحقيقي لمبادئ الإصلاح الإسلامي في حاجة إلى بحث دقيق قبل إصدار أية تعميمات فضفاضة عن طبيعة الفكر الإسلامي في أية فترة أو عبر أي امتداد للفضاء الجغرافي⁽⁵⁾. كما أنه لم يثبت وجود تطابق بين آراء العلماء لسبب قد يعود إلى كونهم درسوا في الحلقات الدراسية نفسها⁽⁶⁾. وبالنظر إلى أن الآراء لا تولد في فراغ، ينبغي محاولة ربط عقيدة أي عالم بالبيئة السياسية والاجتماعية التي نرعرعت فيها آراؤه، ومن ثم مقارنة تلك الآراء بآراء شايخه أو أئداده في مناطق أخرى من العالم الإسلامي. وما تزال الحاجة تدعو لتحقيق ذلك بالنسبة للفترة موضوع هذه الدراسة.

ومن سوء الفهم الشائع ربط الشوكاني بالوهابية⁽⁷⁾ لقد أثر ظهور الحركة الوهابية في نجد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على علماء الحديث اليمنيين لأنه زودهم بمثال ناجح على قيام دولة تحالف بين العلماء

(1) Ahmad Dallal, *The origin and objectives of Islamic revivalist thought, 1750-1850*, (1) JAOS 113 (1993), 342.

(2) للحصول على مثل أفضل من البحث المفسر الذي يعني أن يقوم به الباحثون حول علماء القرن الثامن عشر، انظر: R. S. O'AHAY, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1996).

(3) Cf. John Voll, *Linking groups in the networks of eighteenth-century revivalist scholars*, in Nehemiah Levtzion and John Voll (eds.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse University Press, 1987), pp. 69-92; Dallal, *The Origins and Objectives*, 342.

(4) Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton University Press, 1982), p. 278.

والحاكمين، وعلى الأخص التحالف سنة 1744م بين محمد بن عبد الوهاب (توفي سنة 1206هـ/1792م) وأمير الدرعية محمد بن سعود (توفي سنة 1179هـ/1766م) لهذه الحركة. وأصبحت الوهابية في مطلع القرن التاسع عشر قوة عسكرية كاسحة في شبه الجزيرة العربية، نشرت رسالة إحياء أكدت على عقيدة التوحيد وهاجمت جميع من رأت أنهم ينتقصون منها. ودحضت الوهابية بخاصة تقديس الصوفية للأولياء وما يتبع ذلك من مواكب زيارة قبورهم وعدوا ذلك مخالفاً للشرعة⁽¹⁾. ففي البداية رحب علماء مثل ابن الأمير والشوكاني بهذه الحركة وراوا تطابقاً بين آرائهم السلفية وآراء الوهابيين. ولكن عند سماع أن الوهابيين كانوا يكفرون إخوانهم المسلمين محب البنيون بسرعة تأييدهم ووجهوا نفلاً قاسياً للحركة المنطلقة من نجد⁽²⁾. ولم يستمروا شيئاً من آرائهم، بل شعروا أن الوهابيين قاصرون فيما يخص شروط العلم ويقتصرون على تفسير ضيق للمذهب الحنبلي.

كانت البيئة التي ظهر الشوكاني فيها وعمل بيئة معقدة تشمل تأثيرات محلية بالإضافة إلى تأثيرات تمتد إلى مساحة جغرافية أوسع. ولا يمكن تصنيف آرائه وحياته ضمن حركة إسلامية شاملة للإصلاح في القرن الثامن عشر. وتشكل البيئة المحلية، وبالتحديد غلبة المذهب الهادوي ثقافياً وفقهياً وتحول السلطة القاسمية من حكم قائم على قوة الجاذبية الشخصية إلى سلطة أبوية، جزءاً من آرائه ومن الإصلاحات التي حاول أن يحدثها. وكان الحديث النبوي وعلومه الموضوع الذي ارتكز عليه تعليم الشوكاني، وقام ابن الأمير وعبد القادر بن أحمد الكوكباني (توفي سنة 1207هـ/1792م)

(1) انظر: George Rentz, The Wahhabis, in A. J. Arberry (ed.), Religion in the Middle East, vol. II, pp. 270-84; Henri Laroche, Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de Taki-D-Din Ahmed b. Taimiya, Cairo, Imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939, pp. 506-40.

(2) انظر: محمد بن إسماعيل الأمير، إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة أقوال محمد بن عبد الوهاب، مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، رقم 107، الأوراق 131 - 142، حمد الجاسر، الصلوات بين صنعاء والدرعية، العرب 22، 1987م، ص 433 - 449.

يدور حاسم في تعليم علوم الحديث ونشرها في صنعاء في القرن الثامن عشر. وفي هذه البيئة ارتبط الاجتهاد، الذي فهم باعتباره قدوة العالم على استنباط الدليل، ارتباطاً أساسياً بعلوم الحديث. وشعر هؤلاء العلماء أن مجاميع صحاح الحديث توفر مدونة أدلة نصية في أغلب الظروف إن لم يكن جميعها. وشكل الاجتهاد الطريقة المنهجية والمعرفية التي مكنتهم من اقتباس نصوص ذات صلة، للموازنة بين صحة النص وقوته في كل حديث لترجيح الرأي الفقهي أو الحكم القضائي. وقالوا إن المقالات الهادوية الموروثة لا تستند إلى أدلة نصية صحيحة معروضة في كتب المذهب وشروحها، مثل «كتاب الأزهار» أو التعليق الرئيس عليه بعنوان «شرح الأزهار». ولذلك رفضوا هذه الكتب. والافتتحت للانتباه أن الشوكاني يشرح كيف قرأها على شيخه عبد القادر الكوكباني فيقول:

«وكانت القراءات جميعها يجري فيها من المباحث الجارية على نمط الاجتهاد في الإصدار والإيراد»⁽¹⁾.

وقد قصر الزيديون والشافعيون التقليديون أنفسهم كل على المختصرات الفقهية المعتمدة في مذهبهم، فاعتمد الزيديون على «كتاب الأزهار» لأحمد بن يحيى المرتضى واستند الشافعيون إلى «مختصر أبي شجاع» والمنهاج لمحيي الدين النووي. واعترف كلا المذهبين بإمكان الاجتهاد، وبخاصة الزيدية الذين لديهم تراث متواصل من المجتهدين، لكنهم يتوقعون من مجتهداتهم التمسك بمقالات مذهبهم كما عرّضت في هذه النصوص الموثوقة لديهم⁽²⁾. ويادر الشوكاني وأنداده من علماء الحديث بتقويض هذا النهج وتقويض المذاهب نفسها في النهاية. وهذا أحد أسباب النظر إليه باعتباره مصلحاً. ورفض الأتباع المتشددون للمذهب الهادوي

(1) البدر، ج 1، ص 363.

(2) لدراسة الاجتهاد المقصور الذي كان معمولاً به في المذهب الشافعي، انظر: Norman Calder, al-Nawawis Typology of Muftis and its Significance for a General Theory of Islamic Law, Islamic Law and Society 3, 1996, 137-64.

مشروعه الطموح وهاجموه بمصطلحات مذهبية وسياسية. ولم أعثر حتى الآن على شافعي يعني ينتقد الشوكاني أو ينتقد علماء الحديث. وربما عاد السبب إلى أنهم فضلوا آراءه وشعروا أنها تقوض مقالات مذهب هادي يرون أنه عبء تفرضه الهضبة الشمالية⁽¹⁾.

الإمامة القاسمية

كانت الإمامة الزيدية، منذ أدخلها الهادي إلى اليمن وحتى ظهور القاسميين في أواخر القرن السادس عشر الميلادي، قوة معارضة تمتعت بحفظ متفاوئة ورأت سلطتها تمتد وتتقلص. ونادرًا ما سيطر أئمة الزيدية خلال هذه الفترة على أراض خارج حدود اليمن الأعلى، واتبعت سياساتهم نمطًا من المقاومة للحركة الإسماعيلية الشيعية المنافسة وللدولة الصليحية (حكمت من 1047 إلى 1140م) التي أقامت، أو للأسرات الحاكمة الأجنبية مثل الرسولين (حكموا ما بين 1229 و1454م)، والعمانيين (ما بين 1536 و1635م). ومع أن الإمامة أوعنت على التراجع بانتظام إلى صعدة أو إلى معاقل محصنة في الهضبة مثل شهارة، فقد ظلت باقية بعد جميع هذه الأسرات الحاكمة. وتعود قدرتها على استمادة حيويتها إلى أن سلطتها لا تعتمد على ما يُعد في العادة مؤسسات دولة - مثل وجود جهاز إداري وجيش متفرغ - وإنما تعتمد على وعد بالحكم الصالح ونظام اجتماعي عادل تصفه كتب الفقه ويجسده أهل البيت باعتبارهم مصدرًا دائمًا للأئمة. ومنحت استجابة رجال القبائل في اليمن الأعلى للأئمة القدرة على حشد قوى مسلحة تجعل الفوز ممكنًا. لكنهم ما أن يؤسسوا سلطتهم حتى تُستنفذ طاقاتهم في المحافظة على ولاء القبائل أو تقسيمها حتى لا تهدد الإمامة.

وقد نجحت الإمامة القاسمية التي أسسها المنصور القاسم بن محمد سنة 1598م، على الأقل لبعض الوقت، في تغيير ما كان حتى ذلك الوقت

Brinkley Messick, *The Calligraphic State*. Berkeley, University of California Press, (1) 1993, pp 41-2, 49

تاريخًا من المعارضة. ويعود السبب إلى القوة التي اكتسبتها الإمامة واتساع الأراضي التي بسطت سلطتها عليها بعد طرد العثمانيين الأتراك من اليمن سنة 1635م حين سيطر الزيديون على اليمن كله. وبلغت السلطة القاسمية ذروتها في عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم (حكم من سنة 1054هـ/1644م حتى سنة 1087هـ/1676م)، حين وصل نفوذ الإمامة إلى ظفار (عُمان) في الشرق، وعدن في الجنوب، وعسير ونجران في الشمال. وبهذا سيطرت الإمامة على مناطق أغلبها شافعية في اليمن الأسفل وعلى السواحل. ووفرت هذه المناطق قاعدة ضرائب في مناطق زراعية غنية وموانئ نشطت فيها تجارة البن.

ونتيجة عن احتكار اليمن لإنتاج البن خلال القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر أن أصبحت تجارة البن أهم مصدر لدخل الإمامة، يدونه لم تكن الدولة القاسمية قادرة على النجاح في توطيد سلطتها. إذ لم تملك اليمن قط، لا قبل تلك الفترة (القرن السابع عشر والثامن عشر) ولا بعدها، محصولًا تقديماً مثل البن، من حيث كان سلعة ثمينة مطلوبة في السوق العالمية. ولذلك ليس من الخطأ تسمية الدولة القاسمية «إمامة البن». وقد قُدر أندريه ريمون أن اليمن كانت تُصدّر ما يزيد على مئتي ألف (200000) قنطارًا (القنطار مائة كيلو غرام) من البن في نهاية القرن السابع عشر، ذهب نصف هذه الكمية إلى مصر وأعيد تصديره من هناك إلى الإمبراطورية العثمانية⁽¹⁾. وشارك التجار الهولنديون والإنكليز والفرنسيون والأميريكيون في هذه التجارة،

Andre Raymond, *Le Café du Yémen et l'Égypte. Chroniques Yéménites* 3, 1993, (1) 16-25 يقول ريمون إن البن في نهاية القرن الثامن عشر شكّل بالأسعار الحقيقية ثلث واردات مصر وربع مجموع صادراتها إلى أوروبا. وكان أيضًا النشاط الاقتصادي الأهم والوحيد خلال سيطرة العثمانيين على مصر. وللحصول على مزيد من المعلومات عن البن في اليمن انظر Hana Becker et al., (eds.), *Kaffee aus Arabien*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1979, and Michel Tuchscherer (ed.), *Le Commerce du Café avant l'ère des Plantations Coloniales*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2001

وتنافسوا فيما بينهم للحصول من السلطات اليمنية على تفضيل في المعاملة⁽¹⁾. كما كان التجار الهنود نشطين في جلب بضائع من جنوب آسيا وجنوب شرقها والعودة بمعادن ثمينة في مقابل ما باعوا في اليمن⁽²⁾. ويصف أحد تجار القرن الثامن عشر طبيعة هذه التجارة على نحو ملأنم فيقول: إن السبب الذي يكاد يكون وحيداً لغنى اليمن هو ما يزرع من بن، فمن بيع هذه السلعة يحصل تجاراً على دولارات إسبانية في مصر، يشترون بها مصنوعات وتوابل هندية⁽³⁾. وقد تنوعت كثيراً معدلات الضرائب على الواردات والصادرات خلال الفترة القاسمية، مع إعطاء الأفضلية في بعض الأحيان للتجار الأوروبيين لتشجيع زيادة صادرات البن. ولا تحدد المصادر التاريخية المبالغ الموردة إلى خزائن الدولة، أو ما إذا كانت هذه المبالغ ثابتة. وكان اليمن مهماً على المستوى الإقليمي في ذلك الظرف التاريخي، وتصفو الأئمة باعتبارهم ملوكاً إقليميين، وأقاموا علاقات مع عدد من الإمبراطوريات قبل العصر الحديث، مثل المغول في الهند والعثمانيين.

وكان على الإمامة، التي اعتمدت على القبائل الشمالية في توسعها، أن تربط المناطق المكتسبة حديثاً بالشمال القبلي حيث توجد القوى المسلحة التي اعتمدت عليها⁽⁴⁾. وقد ثبت أن من الصعب المحافظة على هذه الصلة التي شغلت كل إمام قاسمي. وعلى الرغم من

هذه الصعوبات، كان من الضروري استنباط أنظمة إدارية وجبائية وقضائية تعطي للإمامة صفات شبيهة بالدولة التي لم تكمل إنشائها قط قبل ذلك. ومن الصعب العثور في المصادر التاريخية على مدى ما استعارته الإمامة مباشرة من البنى الإدارية العثمانية، لكن يحتمل أنها كانت نماذج للبنى الأساسية التي أنشأها القاسميون⁽¹⁾. وحدث خلال العملية تغيير في طبيعة السلطة الإمامية وفي الحكم الإمامي. إذ أصبح الأئمة كما قال منتقدوهم أشبه بالملوك، وحدث تحول ملموس مما كان حتى ذلك الوقت «دعوة» إلى ما يشبه الدولة. مثلاً، بدأ الأئمة دفع مرتبات لجيش متفرغ للقتال. هروي كادستن نيبور، الرحالة الدنماركي الذي زار اليمن في سنة 1762-1763م أن إمام ذلك الوقت أنشأ جيشاً متفرقاً قوامه 4000 من المشاة و1000 فارس⁽²⁾ وكان كثير من «أمرائه» جيش الإمام عبيداً من أصل حبشي، وهو ما أعطى الأئمة درجة من الاستقلال وقلل اعتمادهم على أسلحة القبائل. إلا أنهم كانوا في العمليات العسكرية المهمة ما يزالون معتمدين على القبائل وواصلوا لذلك دفع إعانات لهم.

كما أقام الأئمة القاسميون نظاماً إدارياً أعطى للوزراء سلطة البت في الدعاوى، وعمل فيه «القُتال» أو الولاة المعيّنون. وبالمقابل كان هؤلاء «العمال» مسؤولين عن جمع الزكاة والواجبات من الموائم والمناطق التي

(1) انظر: Frédérique Soudan, *Le Yémen Ottoman*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1999.

معنى سبيل المثال استعمار القاسميون من العثمانيين منصب أمير الحج، انظر Soudan ص 325 - 327، وعبد الله الجرافي، المختطف من تاريخ اليمن، بيروت، منشورات العصر الحديث، 1987م، ص 227.

(2) M. Niebuhr, *Travels Through Arabia and other Countries in the East*, Robert Hetu (trans.) 2 vol., Edinburgh: R. Morrison and Son, 1792, vol. II, p. 89. فالسيا في وقت مبكر من القرن الثامن عشر، بعد حوالي أربعين سنة من رحلة نيبور تقديرات تقول إن قوات الإمام تبلغ 3000 من المشاة و600 فارس. انظر Valetia, *Voyages and Travels*, vol. II, p. 381.

(1) Cf. La Rocque, *A Voyage in Arabia the Happy*, London, Golden Bell, for G. Strathan and R. Wilkinson, 1726, pp. 94f. George, Viscount Valentia, *Voyages and Travels to India, Ceylon, the Red Sea, Abyssinia and Egypt*, 3 vol., London, Printed for William Miller, 1809, vol. II, pp. 212-13, 363-78.

(2) Ashin Das Gupta, *Indian Merchants and the Decline of Surat c 1700-1750*, New Delhi: Manohar Publishers, 1994, p. 7) and passim.

(3) Valentin, *Voyages and Travels*, vol. II, p. 378.

(4) Paul Dresch, *Teibes, Government and History in Yemen*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 200.

يدبرون. إلا أن السيطرة على الصرايب شكّلت معضلة للأئمة، لعدم قدرتهم على التحكم في من يتولون جبايتها. وأثّمت النظام الإداري بالمحابة واستغلال المزارعين (الرعية)، وكذلك بتمردات الولاة (العمال) المعينين - وكثير منهم أقارب للأئمة - أو تمرد الزعماء المحليين على السلطة المركزية. كما تم إنشاء نظام قضائي تحت إدارة قاضي القضاة. وأدت التغييرات التي أدخلها القاسميون على نظام الإمامة إلى إعطائها شكل شبه دولة تحكمها أسرة حاكمة مثقفة دون تولّي وسائل تعزيز سلطتها أو نقل السلطة دون نزاع⁽¹⁾.

سيرة الشوكاني

ولد محمد بن علي بن محمد الشوكاني زبيدًا هادويًا في قرية هجرة شوكان، على بعد مسير يوم جنوب شرق صنعاء، في 28 من ذي القعدة سنة 1173هـ/12 تموز/يوليه سنة 1760م. ومن حيث هو سليل أسرة متعلمة من قبيلة خولان، فإنه ينتمي إلى فئة القضاة. ويتتبع الشوكاني بفخر، في السيرة التي كتبها لوالده، نسب عائلته إلى قحطان، جد عرب الجنوب، مؤكدًا أن جدوده ناهضوا الهادي وناصروا الأئمة القاسميين بشجاعة في «جهادهم» ضد العثمانيين.

وقد كان علي بن محمد (توفي سنة 1211هـ/1797م)، والد الشوكاني، رجل علم عيّنه الإمام المهدي عباس قاضيًا في أراهمي خولان وتولى أخيرًا وظيفة في صنعاء⁽²⁾. وتولى القضاء في سلطة الإمامة لمدة أربعين سنة، ودعم ابنه ماليًا حتى أصبح بدووه موظفًا في محكمة. وفي كل الأحوال، كان والد الشوكاني ملتزمًا بذهب الهادي الفقهي، لكنه في أواخر حياته وتحت تأثير ولده، تحول إلى آراء علماء الحديث. ويروي الشجني (أحد من كتبوا سيرة الشوكاني) قصة عن الشوكاني الشاب المنحيز الذي

(1) Dirsch, Tribes, p.217

(2) البدر، ج 1، 478 - 485.

سأل أباه عندما دوس عليه «كتاب شرح الأزهار»، أي الآراء المتناقضة في الكتاب أحق بالاتباع. فأجاب الأب قائلًا إن رأي ابن المرتضى، أي رأي مؤلف زبيدي هادي، هو الرأي المقبول. وزوي أن الشوكاني لم يقتنع بهذه الإجابة، ولذلك سعى للدراسة على أعلم أهل رصنه، السيد عبد القادر بن أحمد الكوكباني⁽¹⁾ ليتعلم التمييز بنفسه بين الآراء المختلفة⁽²⁾.

لم يقادر الشوكاني صنعاء طلبًا للعلم، على خلاف العلماء الآخرين الذين بلغوا رتبته. والمعجب أنه لم يؤد فريضة الحج قط مبررًا ذلك بأن والديه لم يأذنا له. إلا أن شيوخه الأساسيين عبد القادر الكوكباني سافر داخل اليمن وأمضى سنتين في الدراسة بمكة والمدينة. ودرس ابن الأمير، شيخ عبد القادر الكوكباني، في الحجاز حيث اتصل بأراء حلقات المشايخ والدارسين من أنحاء العالم الإسلامي. وهكذا لم يكن اتصال الشوكاني مدوّنًا بمعايير زمنه، بل عرف من خلال مشايخه أكثر الآراء والنزهات المعاصرة له في العالم الإسلامي على اتساعه.

وحين بلغ الشوكاني العشرين من العمر كان يعيش في صنعاء، وكان يصدر الفتاوى لمن يقدمون إليه من بعيد لطلبها، ويلاحظ قدوم بعضهم من تهامة. ولعل علماء الحديث مثل الشوكاني يربطون من خلال الفتاوى المناطق الشافعية من اليمن قضائيًا ودينيًا بالهضبة الزيدية، وبخاصة بمركز الحكومة في صنعاء. ويوضح الشوكاني في سيرته الذاتية أنه لم يتقاض أجرًا مقابل إصدار الفتاوى. ويرى أنه حصل على العلم دون مقابل وينبغي أن ينقله دون مقابل. كما بدأ تدريس طلبة العلم في سن مبكر، من خلال القراءة أو السماع أساسًا⁽³⁾. وتعد الصورة التي ينقلها عن نفسه تقليدية معتادة: أي صورة حلقة في سلسلة سند متصلة، تبدأ في حال الحديث

(1) انظر البدر، ج 1، 360 - 369.

(2) محمد الشجني، حياة الإمام الشوكاني المسمى كتاب النصار، تحقيق محمد بن علي الأكرع، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، 1990م، ص 143، سيرد فيما بعد بعنوان «النصار».

(3) Messick Calligraphic State, pp 90-2

النبي بالنبي نفسه، وتبدأ في حال الكتب الأخرى من مؤلفي هذه الكتب الكثيرة في العلوم المختلفة، لتنتقل المعرفة الإسلامية والإنسانية وتشكل في مجموعها الجسد الحي لهذه المعرفة.

يتحدث الشوكاني بصيغة الغائب المفرد فيقول عن نفسه إنه انصرف عن التقليد وأصبح مجتهداً مطلقاً قبل أن يبلغ الثلاثين من العمر. وكان في سن الرابعة والثلاثين ما يزال يعيش في بيت والده، يعمل أساساً في التدريس وإصدار الفتاوى والكتابة. وقد أهدى عيد الله الحبيشي قائمة بمئتين وخمسين عنواناً تنسب إلى الشوكاني⁽¹⁾، من بينها بحوث قصيرة وطويلة، ورسائل، وفتاوى، وخلاصات وافية متعددة الأجزاء، ثم حتى الآن تحقيق الكثير منها وطبعها. وأشهر هذه الخلاصات الوافية:

- 1 - «نيل الأوطار في شرح منتقى الأخبار» الذي انتهى المؤلف من كتابته سنة 1210هـ/1795م، ويشكل خلاصة جامعة في الفقه تستند إلى الحديث النبوي.
 - 2 - «ويل الغمام» الذي انتهى من كتابته سنة 1213هـ/1798م. وهو تعليق نقدي على مؤلف زيدي في الفقه، ويستند أيضاً إلى الحديث النبوي.
 - 3 - «فتح القدير» في التفسير، انتهى من تأليفه سنة 1229هـ/1814م.
 - 4 - «السليل الجرار» الذي انتهى منه سنة 1235هـ/1820م، وهو تعليق نقدي على «كتاب الأزهار» في الفقه.
- أما بالنسبة للتعليم فيقول الشوكاني إنه كان يعلم ثلاثة عشر درسا منفصلاً في اليوم، في التفسير، وأصول الفقه، والمعاني والبيان، والنحو، والفقه.

وفي رجب سنة 1209هـ/22 كانون الثاني/يناير 1795م مات قاضي القضاة في دولة الإمامة، يحيى بن صالح السحولي. وعند ذلك عرض

(1) انظر عبد الله الحبيشي، ثبت بمؤلفات العلامة محمد بن علي الشوكاني، دراسات ومئة 3، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م، ص 65 - 86.

الإمام المنصور على الشوكاني أن يتولى أعلى منصب قضائي⁽¹⁾. ويبدو أن ترشيحه استند إلى الاعتراف العام بمكانته بين جماعة العلماء، لأن المصادر لا تذكر أي مرشح آخر. ويقول الشوكاني إنه ظل خلال أسبوع مترددا متخوفاً من قبول العرض جزئياً بسبب ما سيستفد من وقته المخصص للتعليم والتأليف، ولعمل العامل الآخر الشعور الغالب بين علماء الإسلام والذي لا يقر مخالطة الحكام أو قبول وظائفهم أو خدمتهم⁽²⁾. لكنه قال إنه بعد إلحاح متواصل من أنداده وزملائه لحثه على القبول خشية أن يتولى المنصب من هو أقل منه كفاءة، قبل العرض وأصبح قاضي القضاة، وهو منصب نولاه خلال نحو أربعين سنة، من سنة 1795م حتى وفاته سنة 1834م. وأصبح خلال هذه الفترة المرجع الأعلى في القضاء في دولة الإمامة، وجسدت الفتاوى والأحكام التي أصدرها سوابق قصد بها أن يتبعها قضاة آخرون. وأصبح مسؤولاً عن تعيين القضاة في دولة الإمامة ومراقبتهم. وأجاب باعتباره كاتباً لدى الإمام على جميع المراسلات بالنيابة عنه، وبدا أنه كان من حدد المذهب الرسمي دينياً وقضائياً. وقام أيضاً بدور سياسي مهم من خلال التوسط في الخلافات بين مختلف أعضاء الأسرة الحاكمة، وقدم مقترحات سياسية إلى الإمام⁽³⁾.

وعلى الرغم من انشغال الشوكاني بواجباته الرسمية، واصل التدريس، وبخاصة تدريس مؤلفاته، واشتهر بكونه عالماً مصلحاً حصل على عدد كبير من الإجازات لرواية سند عدد من المؤلفات. وهذا ما دعا الدارسين، من اليمن ومن أماكن أخرى، للتقدم إلى صنعاء

(1) للاطلاع على سيرة السحولي انظر: البدر، ج2، ص 333 - 338.
 (2) تمتدح كتب التراجم والحواليات التاريخية عدم تملق الحاكمين وتعتبر أن لذلك تأثيرات فاسدة قد تفسد شخصية العالم وتقلل من مصداقية وتسمي إلى سمته. انظر على سبيل المثال: ترجمة الحسن بن أحمد الجلال في «هجر العلم ومما قلته» لإسماعيل الأكرع، ج5، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1995، ج1، ص 345، سيرد فيما بعد بعنوان «هجر العلم».
 (3) انظر البدر، ج1، ص 465 - 467.

للدراية عليه والحصول على الإجازات. وكان فخوياً بملء صناعه ويقول إنها ليست مثل البلدان الأخرى التي لم يعد الاجتهاد قائماً فيها. قال في مدح صنعاء وعلمائها:

«لأنه قل أن يوجد بمدينة من المدن ما يوجد الآن في صنعاء من رجوع أهل العلم بها إلى ما صح عن الشارع، وعدم تعويلهم على الرأي، وطرحهم للمذاهب عند قيام الدليل الناهض. فإن هذه مزية وفضيلة لا تكاد تعرف في سائر الأقطار إلا في الفرد الشاذ»⁽¹⁾.

ولعل قرب صنعاء من مكة لعب دوراً في اجتذاب العلماء الأجانب الذين كانوا إما في طريقهم إلى الحج وإما هائدين منه. ويصف العالم الهندي الشيخ عبد الحق البنارسي (توفي سنة 1276هـ/1860م) مجيئه إلى صنعاء سنة 1238هـ/1823م بخاصة ليدرس على الشوكاني وليحصل منه على إجازات فيقول:

«إني ارتحلت من مدينة الرسول ﷺ عازماً إلى مدينة صنعاء المحمية لزيارة العالم الرياني محمد بن علي الشوكاني، فتحملت على نفسي مشاق الأسفار، وتجرات عليه بجوب البراري والبحار ومصائب الأمطار، حتى وصلت إلى المدينة المذكورة ونزلت في بيت من بيوتها. ثم كتبت إليه كتاباً وأرسلته صحبة بعض الناس فطلبني في ساعته، وأكرمني غاية الإكرام، وسألني عن مدة عمري وما درست فيه. ثم أعطاني نسخاً من مؤلفاته وأمرني بمطالعتها حتى طالعت أكثرها. وكنت أنشرف بزيارته في يومي دوسه الاثنين والخميس وأسمع منه، فكان الشيخ يحل الفواض والمعضلات حق حلها. فبينما أنا على هذا الحال إذ بليت بالحمى فبقيت محموراً زماناً طويلاً.

ثم عافاني الله تعالى من ذلك وإذا بالشيخ قد عزم على السفر، فسرت إلى حضرة وودعته. وكان ذلك يوم الجمعة عاشر جمادى الآخرة سنة 1238هـ فتلطف بي وعطف علي، فقرأت عليه غالب المسلسلات. ثم أجازني بجميع ما له من الروايات، وكتب لي كتاب الإجازة بيده الشريفة وأعطاني ثبته «إتحاف الأكابر في أسانيد الدفاتر» وأشار إلي بنقله⁽¹⁾.

ومن حسن الحظ أن البنارسي قد ترك أيضاً نسخة من الإجازة التي حصل عليها من الشوكاني، وهي تقدم مثلاً على نظام التعليم وسلسلة إسماء الروايات:

«بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله. يقول محمد بن علي الشوكاني، فخر الله لهما حامداً لله تعالى ومصلحاً على رسوله وآله وصحبه: إني قد أجزت الشيخ العلامة أبا الفضل عبد الحق ابن الشيخ العلامة محمد فضل الله المحمدي الهندي، كثر الله فوائده بمنه وكرمه ونفع بمعارفه، ما اشتمل عليه هذا الثبت الذي جمعته وسميته «إتحاف الأكابر بإسناد الدفاتر»، فليرو عني ما اشتمل عليه من كتب الإسلام على اختلاف أنواعها كما يراه أهل لما هنالك. ولم أشرط عليه شرطاً، فهو أجل من ذلك وأعلى. وأخذت عليه أن يصلني بالدعوة المستقبلية في حياتي وبعد مماتي. حررته يوم الجمعة بتاريخ جمادى الآخرة سنة 1238 من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتحية»⁽²⁾.

ولعل الشوكاني كان أنشط سياسياً خلال عهد آخر إمام عمل في

(1) عبد الحي اللكنوي، الإعلام بين في تاريخ الهند من الإعلام، واتي بريلي، مكتبة دار هرات، 1413هـ/1992 - 1993م، ج7، ص268.

(2) اللكنوي، نزعة الخواطر، ص268 - 269. وحصل البنارسي أيضاً على إجازة من السيد عبد الله محمد الأمير (ابن محمد بن إسماعيل الأمير) في صنعاء وتم الاقتباس منها في الصفحات التالية. وهي تؤكد على سند مجاميع الصحاح في الحديث، ملقية الضوء على اعتماد هؤلاء العلماء بالمتبع الصارم.

خدمته، وهو المهدي عبدالله. ورافق هذا الإمام خلال عدد من الحملات العسكرية على اليمن الأسفل أساتء، حيث أحس علماء الشافعية وعلماء الحديث المشايهون لهم في التفكير بالبهجة في الدراسة عليه وأخذ الإجازات عنه. وإلى هذا السَّفر أشار البنايسي بقوله إن الشوكاني «هزم على السفر».

وتولَّى الشوكاني في جمادى الآخرة سنة 1250هـ/تشرين الأول/أكتوبر 1834م، قبل سنة من وفاة الإمام المهدي عبدالله. وخلف ولداً وحيداً هو أحمد (توفي سنة 1281هـ/1864م) الذي تولَّى مؤخراً منصب قاضي القضاة لكنه عاش حياة أكثر اضطراباً من حياة أبيه، على نحو يعكس اضطراب الوضع السياسي في اليمن في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. ودخل أحمد السجن بأمر إمام هادوي متشدد هو الناصر عبدالله بن المحسن (توفي سنة 1256هـ/1840م) الذي تولَّى الحكم سنة 1252هـ/1837م. وعاد أحمد مؤخراً لتولِّي منصب قاضي القضاة، لكن الوضع السياسي قاده في النهاية للتخلي عن المنصب ليصبح مرجعاً مستقلاً في قرية الروضة دون أي تعيين إمامي. ولم يكن يتمتع بما لوالده من قدرات علمية أو مكانة، وعرف عنه أنه لم يكتب سوى موضوعاً قصيراً واحداً⁽¹⁾. إلا أن مما يستحق الملاحظة أن المثال الوراثي لانتقال الإمامة بحيث يخلف الابن أباء يكرر نفسه هنا فيما يخص المناصب الرسمية بصرف النظر عن المؤهلات أو الاستحقاق. وقد اختفى نسل الشوكاني لأن أحمد لم يخلف أبناء عاشوا من بعده. لكن كتب الشوكاني نُقلت بعناية حتى الوقت الحاضر وواصل الدور الذي قام به في دولة الإمامة إثارة الكثير من المناقشات بين البعثين حتى اليوم.

(1) محمد بن محمد ديار، نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر، ج 2 في مجلد واحد، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني (تاريخ الطبع غير مدون)، ج 1، ص 215 - 223. وميرد فيما بعد بعنوان «نيل».

وقد رتبت الفصول التالية من هذا الكتاب حسب التسلسل الزمني وحسب بعض مظاهر من حياة الشوكاني وفكره. إذ يقدم الفصل الأول شرحاً مفصلاً لقيام الدولة القاسمية في القرن السابع عشر وعلاقتها بأشكال الحكم الزيدي التقليدي. وفيه عرض الحجج على أن أمة القرن السابع عشر عاشوا وفقاً للمثل الأعلى الذي افترضه الفقه الزيدي وجوده. فكانوا رجال علم وقادة عسكريين أكفاء. واعتمدت سلطنتهم إلى حد بعيد على قدرتهم على تجسيد النظرية السياسية الزيدية بصورة مقنعة، باشتراطها أن يكون الأئمة رجال قلم وسيف. وبلغت الزيدية خلال هذه الفترة (من 1635 إلى 1686م) ذروة قوتها منذ وصول الزيدية إلى البلاد في مطلع القرن العاشر الميلادي.

ويتناول الفصل الثاني القرن الثامن عشر من حيث هو فترة انقسمت تغيير اجتماعي وسياسي ومؤسسي. وافقد الأئمة القاسميون في هذا القرن المؤهلات التي كانت واضحة لدى أسلافهم في القرن السابع عشر. فنصروا كملوك أكثر منهم أئمة. وسعوا للحصول على دعم لتأسيس أشكال حكم أسري أبوي، لكن الحلفاء العلمية الزيدية لم ترغب في منحهم هذا التأيد. فحصلوا على هذا الدعم من حلفاء علماء الحديث السنية الذين تسكوا بالحكم الأسري وناصروا الإدارة الحكومية وتولوها. وبذلك تخلت الإمامة القاسمية إلى حد كبير عن هويتها الزيدية وتبنت مواقف إسلامية سائدة فيما يخص السلطة والحكم.

ويتناول الفصل الثالث بتفصيل آراء الشوكاني الفقهية والتربوية. وقد صنفه ضمن عدة أنواع من التراث الفكري المميز، على المستوى المحلي الخاص والإسلامي العام، لكن هذا الفصل يوضح أن أي استنتاج خاص من هذه المصادر يصنّفه ضمن مصكّر علماء الحديث السنيين. ويلقي الفصل ضوءاً على رؤية الشوكاني المميّزة للنظام الاجتماعي، من خلال نظامي التفسير والتعليم اللذين صاغهما بهدف تخريج مجتهدين على نحو متواصل، يستطيعون تسيير إدارة القضاء في نظام الحكم الإسلامي المثالي كما يراه.

ويحدد الفصل الرابع كيف طبق الشوكاني هذه الرؤية عند توليه منصب قاضي القضاة. فقد عيّن قضاة يحملون أفكارًا مشابهة لأرائه في مناصب القضاء، وسعى لإصلاح المجتمع اليمني. ويعرض الفصل مثالين على مشروعه للإصلاح: الأول بذل الشوكاني محاولات متكررة لطرده اليهود من اليمن، وجادل بعد إخفاق الطرد مطالبًا بفرض قيود عليهم، والثاني إدائته الاعتقاد في الأولياء ولعاده زيارة فيورهم، وهو ملمح بارز من ملامح المناطق الشافعية.

أما الفصل الخامس فهو أحد فصلين يتناولان الصدام الذي حدث بين الزيدية وعلماء الحديث السنيين نتيجة قوة علماء الحديث المستندة إلى الإمامة. وقد ركزت المناوشات في الأساس على النزاع حول ما إذا كان يحق للمسلم أن يعلن بعض صحابة النبي، وبالتحديد أولئك الذين لم يقفوا إلى جانب علي بن أبي طالب ليتولى الخلافة. وعرض الفصل تاريخ العقائد المتصلة بهذه المسألة والمؤلف الذي كتبه الشوكاني لإثبات أن المذهب الزيدي يرفض لعن أي من الصحابة.

ويستعرض الفصل السادس ردًا قادمًا كتبه زيدي متشدد على مؤلف الشوكاني وما نتج عن الصدام بين الشوكاني ومتقديه الزيديين المتشددين من اضطراب سياسي واجتماعي.

ويستتبع الفصل السابع تراث الشوكاني حتى الفترة الحديثة، ويبين كيف واصل تلاميذه وأتباعه المتأخرون إحياء آرائه حتى يومنا هذا. ويبين هذا الفصل كيف واصل الأئمة من آل حميد الدين، الذين حكموا اليمن بعد الخروج التركي من سنة 1918م حتى 1962م، كثيرًا من أشكال قاسمية للحكم بدأها الشوكاني. وربما كان الأهم أن هؤلاء الأئمة أدركوا جاذبية الشوكاني بين المسلمين خارج اليمن، وإمكان تقديم مقالاته باعتبارها نوعًا زيدياً من السنة، ومن ثم جعل الزيدية تبدو أكثر قربًا من غالبية المسلمين. وقد اتبع النظام الجمهوري الذي يحكم

اليمن منذ 1962م فيما يخص الشوكاني بعض مسارات بدأها الأئمة الذين انقلبوا الجمهورية عليهم، لكن النظام الجمهوري زاد على ذلك بإعطاء الشوكاني وضعًا رمزيًا لأسباب شَرَحها هذا الفصل.

الدراسات اليمنية

لم يُدرَس تاريخ اليمن بعد بما فيه الكفاية، سواء التاريخ السياسي أم الاجتماعي أم الفكري، وبخاصة خلال الفترة القاسمية. وما تزال أغلب المصادر الأساسية موزعة في مكتبات عامة وخاصة لم تحقق بعد ونطبع، ولذلك يصعب الوصول إلى كثير منها. وتقتصر المؤلفات الموجودة، سواء كتبها غربيون أم عرب، على تاريخ الحوادث، أي إنها حوليات تعرض بشكل فضفاض حقائق عن الملوك والمعارك وفترات القحط وحدوث الزلازل، وتقلبات النفوذ، إلخ... ولم تفتح اليمن أمام الباحثين إلا منذ عقد السبعينيات من القرن العشرين بعد انتهاء الحرب الأهلية التي استمرت خلال الستينيات. وقد أُنجزت مؤخرًا دراسات كتبها في الأساس أنثروبولوجيون، بعضهم مثل بول دريش وميسيك يتمتعون بحساسية تاريخية وثقافية قوية. لكن مازال على المؤرخين أن يهتموا بتاريخ اليمن منذ القرن السابع عشر. وآمل أن يقدم هذا الكتاب ورقة طريق أولية عن تاريخ اليمن السياسي والديني.

الفصل الأول

السلطة المستندة إلى جاذبية شخصية قوية الإمامة القاسمية في القرن السابع عشر

شهدت الدولة القاسمية في نهاية القرن الثامن عشر تحولين منفصلين: الأول إعطاء السلطة الإمامية طابعًا مؤسسيًا من خلال عادات وأعراف وبنى إدارية اتخذت كلها طابعًا رسميًا. ونمت أشكال الحكم الأبوي لتحل محل نظام حكم اعتمدت فيه السلطة على جاذبية شخصية الإمام القرية باعتباره تجسيدًا للمثل الأعلى الزيدي ومنبثقًا منه. وكان التحول الثاني الابتعاد التدريجي في العقيدة عن الزيدية في صيغتها الهادوية للاقترب من السنة. وبحلول القرن الثامن عشر تبنّت الإمامة علماء الحديث مثل الشوكاني ورعتهم في حين فقد العلماء الهاديون العظوة، وبخاصة الأقوياء منهم.

ومع أن العوامل التي فرضت هذين التحولين قد لا تكون متماثلة بالضرورة، فإن هذين التحولين ليسا منفصلين تمامًا عن بعضهما بعضًا. الرتبة قد أصابت سلطة الإمامة جزئيًا لأن الأئمة لم يرتفعوا إلى مستوى المثل الأعلى الذي اشترطته مقالات المذهب الهادوي. فأصبح الحاكمون أشبه بالسلطين وأقل شبهًا بالأئمة. وربما جاء التحول المذهبي إلى الأخذ بآراء السنة نتيجة زيادة التفاعل بين الزيديين والسنين الشافعين الذين يمثلون غالبية رعايا الأراضي التي حكمها الأئمة. وعلى عكس الزيدية الهادوية، تقرر مقالات السنة تولي رجال غير مثاليين للحكم، وتحرم العصيان أو الخروج على ولي الأمر. كما تركّزت قاعدة الموارد المالية للإمامة، بصورة

أساسية، في المناطق الشافعية والتجارة في المحيط الهندي والبحر الأحمر، حيث انتشار الزيدية التقليدية محدود.

ويهدف هذا الفصل لتبيان ما كان عليه الأئمة القاسميون في القرن السابع عشر، ومقارنتهم بأئمة القرن الثامن عشر، ومن ثم إلقاء الضوء على أول تحول ذكر آنفاً. فحتى بداية القرن الثامن عشر، كان علماء الحديث مثل الشوكاني أقلية صغيرة ممن ولدوا في بيئة زيدية، لكنهم أصبحوا في نهاية هذا القرن كثيرين ولهم دور أقوى في تحديد العقيدة الدينية من خلال البنى القضائية والدينية للدولة.

نموذج الإمام الزيدي

كان الإمام في تاريخ الزيدية قبل القاسميين، بوصفه عالمًا ورقًا شجاعًا وقائدًا عسكريًا فعليًا، مركز السلطة السياسية. وكان أكثر الدعم الذي يستطيع الحصول عليه، سواء من القبائل أم من العلماء، يعتمد على هذه الشروط. ويوضح ذلك السَّير والتراجم تمامًا. وبالطبع كان النموذج التقليدي الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، أول إمام زيدي في اليمن. وتكشف إحدى قصائده أسس دعواه أنه إمام يجمع طبيعة مؤسسة الإمامة:

الخيل تشهد لي وكل مُشَقَّف بالصبر والإسلام والإقدام
حُجًّا وشهد ذوالفقار بآنتي أرويت حُلِّيَّه بدم كُفَّام
نهلاً وعلاً في الحوافق كلها طلباً بشار الدين والإسلام
حتى نذكر ذوالفقار موافقاً من ذي الممالي السيد الممقام
جدي علي ذي الفضائل والنهي سيف الإله وكاسر الأصنام
صنو الرسول وغير من وطني الثرى بعد النسبي إمام كل إمام⁽¹⁾

(1) علي بن محمد الملوي، سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، تحقيق سهيل ركار، بيروت، دار الفكر، 1981، ص 223 - 224. وقد ترجم A. B. R. D. Eagle in Ghayat ص 223 - 224. al-Aman and the Life and Times of Al-Hadu Yahya b. al-Husayn, M. Litt. Thesis, University of Durhan, 1990, p. p

وبالإضافة إلى وصف السيرة لحملات الهادي العسكرية، فإنها تشرح طبيعة حكمه، مؤكدة على الأخص تواضعه وورعه. فعلى سبيل المثال، تروي أنه كان يرحب بمن قابلهم، بصرف النظر عن أعمارهم أو طبقتهم الاجتماعية أو أصلهم، ويستمع بنفسه لشكاوى المرأة العاجز واللميمين، ويسهر على رعايتهم. كما تقول إن الهادي، بسبب ورعه، رفض أن يستفيد من الزكاة التي جمعت في اليمن، وبذل الجهد ليتأكد من أن رجاله لم يرتكبوا مخالفات مالية أو يمارسوا سوء الإدارة. ويمنع الفقه الإسلامي السادة من الاستفادة من أموال الزكاة بسبب الإحساس بأنها ستلوثهم⁽¹⁾. وتنعكس الاستقامة في رواية عن أحد جياة الهادي للزكاة، هو محمد بن سليمان، الذي جاء إليه بشرة مليئة بالذناير والدرهم من الزكاة وسأله أن يحفظها في مكان أمين تحت السرير. وحين اكتشف الهادي محتوى الصرة قال بسرعة: أبعدني... والله لو أنني اضطررت إلى ما يُجبى من صدقاتكم وأعشاركم ثم وجدت الميتة لأكلت من الميتة ولا أكل مما جُمع من الصدقة أو العشر شيئاً⁽²⁾.

ويمكن العودة إلى ملخص مذهبي للشروط الواجب توفرها في الإمام الزيدي في مؤلف فقهي لإمام من أتباع الهادي في منطقة بحر قزوين، هو الناطق بالحق أبو طالب (توفي سنة 424هـ/1033م)، الذي قال:

«الإمام الذي يلزم المسلمين طاعته يجب أن يكون بعد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام من ذرية رسول الله صلى الله عليه وآله،

(1) انظر: Wilferd Madelung, The Hashimiyyat of al-Kumayt and Shu'ub, Studia Islamica 70, 1989, 24-6.

يعتبر الاستفادة الشخصية من الزكاة تلوثاً بسبب النظر إلى الزكاة باعتبارها من أوصاف الناس، لأن المسلمين يطهرون أنفسهم بدفع الزكاة كقرينة دينية. وبعد ما إذا كان يحق للسادة الاستفادة الشخصية من الزكاة موضوع خلاف في تاريخ اليمن. ومن الواضح أن إنكار الأئمة الورعين لهذه الاستفادة عادة شائعة.

(2) الطري، سيرة الهادي، ص 61.

بالإمام رجل، حين يتم الاعتراف بخصاله النموذجية وربما يدفع أصحابه له، يقوم ويعلن دعوته بنشاط وقد يستخدم العنف ليؤكد دعوته كي يكون إماماً⁽¹⁾. وتؤكد الحوليات الزيدية والتراجم الصفات الشخصية للأئمة، وعلى الأخص علمهم وورعهم واستقامتهم وشجاعتهم. مثلاً، كان أحد أنصار الناصر معاصراً له ويصفه بأنه أحرز في العلوم رتبة أعلى من الاجتهاد، كما يتضح جزئياً في مؤلفاته الكثيرة⁽²⁾. كما يخبرنا أن العادة اليومية للناصر أن يقضي ثلثي الليل على الأقل في الصلاة، وعند الصبح يصلي النوافل، يتبعها بالصلاة المفروضة، ثم يجلس مستقبلاً القبلة ليدعو الله ويرتل القرآن. وعند شروق الشمس يباشر البت في أمور المسلمين وفي أمور الدين الأخرى، وتشمل دراسة علوم الدين. وعند الزوال يصلي النوافل يتبعها بأداء المريضة. ثم ينظر في «مصالح الإسلام» و«سد الشور» والإجابة على المراسلات التي تصله. ثم يصلي ما تبقى من الصلوات في أوقاتها، ويواصل البت في شؤون «الجهاد» وشؤون المؤمنين. وينام بعد حلول الليل ولكن لوقت قصير وينهض ليواصل المشوار المعتاد نفسه. وقد كان الناصر محارباً هزم الرسوليين في زيد سنة 777هـ/1376م وأسر فيما بعد قائداهم⁽³⁾. ووفقاً للشوكاني، حارب الإسماعيليين أيضاً وأوسمهم الزيديون الباطنية وبعدهم خارجين عن الإسلام

(1) Messick, Calligraphic State, p.38

(2) للناصر تعليق على أحد مؤلفات الزمخشري تناول فيه الجوانب الدفوية للمؤلف. انظر زيارة، أمة اليمن، ص 261 - 262 حيث أورد اقتباساً من كتاب الهادي بن إبراهيم الوزير: «كاشف الغمة في الذب عن سيرة إمام الأمة». ويقول الحشبي إن مؤلفات الناصر لم تعد موجودة: انظر عبد الله محمد الحشبي، مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، ص 577 - 578. ويلاحظ أن الناصر يؤكد على العودة إلى مجاميع الحديث النبوية وبالتحديد الصحيحين وقد أثبت مسألة شروط الإمام بعد وفاة الناصر حين ادعى ابنه المصور علي بن محمد الإمامة على الرغم من أنه أقل كفاءة في العلوم الإسلامية من متابعه المهدي أحمد بن يحيى المرتضى (توفي سنة 840هـ/1436م)، المعروف بمؤلفاته الكثيرة. ولم يصبح المنصور إماماً إلا بعد أن هزم متابعه في المعركة. انظر زيارة، أمة اليمن، ص 280 - 282، البقر، ج 1، ص 487.

(3) انظر الحشبي، مصادر الفكر، ص 577.

الصحيح)، ودمر أسهمهم، وسفك دمهم، واستولى على ممتلكاتهم⁽¹⁾. ويتسبب المصدر الثاني، «أنباء الزمن» ليحيى بن الحسين، إلى الناصر بناء «مطاهير» الجامع الكبير في صنعاء وتوفير «الفراش» له. ويضيف «أنباء الزمن» أنه كان يخرج في بعض الليالي مع أصحابه لتفقد أحوال الرعية وإذا وجد من يستحق تطبيق الحد نفذ عليه⁽²⁾.

ولعل الصورة المستمدة من المصادر الزيدية، عن إمام مثل الناصر تزعم بلوغه النموذج الأعلى، والمُبالغ فيها جزئياً وإن كانت مركزية في وصف هذه المصادر لدعوته، تعرض شخصية الإمام التي تعتمد عليها شرعيته وفعاليتها. ولا يتبني فهم البُنى السياسية التي أقاموها بمقررات الدولة، فقد كانت «دعوة» اعتمدت حظوظها في النجاح على حظوظ الإمام نفسه. وأحياناً تختفي هذه الدعوة بالسرعة التي ظهرت بها، مثلاً إذا افتقد الإمام أحد بالشروط، أو إذا نافسه بنجاح مرشح أكفأ منه. وفي حال الناصر، يمكن القول إن الحفاظ على الإسلام والدفاع عنه قد تحقق من خلال ورعه وعلمه وشجاعته. وتم فرض الشريعة بيقظته الشخصية التي يجسدها خروجه ليلاً لتفقد الرعية. تؤكد هذه الصورة صفة الإمام كشخص ولا ذكر هنا لأجهزة الدولة. وعلى سبيل المثال، لا يوجد ذكر للمواكب الرسمية والمراسيم والحاشية من حرس وموظفين في إدارة الدولة وتنفيذ أوامرها، ولا شعارات أو رموز للسيادة. ويوجد ذكر لقضاة الإمام في المناطق المختلفة من اليمن وفي المدن الصغيرة، لكن نفوذهم اعتمد على ورعهم وعلمهم قدر اعتماده على علاقتهم بالإمام⁽³⁾.

(1) البدر، ج 2، ص 226.

(2) ذكر: زيارة في أمة اليمن، ج 2، ص 262 - 263.

(3) أبرز مثال يخص أحد ممثلي الناصر، وهو عبد الله بن الحسن الدواري (توفي سنة 880هـ/1397) الذي كان مقيماً في صنعاء، كان أحد أبرز رجال العلم في أيامه ويكنى بمسلمان العلماء. وكان وُزن احترامه بإمامة الناصر وابنه المنصور أكبر من وُزن احترام أي عالم آخر من حيث منح الشرعية لتوليها الحكم كإمامين

وقد كانت مؤسسة الإمامة في جوهرها غير مستقرة. إذ حاول أبناء عدد من الأئمة البارزين وأحفادهم تأسيس أسر حاكمية محلية، ورفضوا الاعتراف بدعوة أئمة آخرين. ومن الأمثلة المبكرة على ذلك أحفاد الهادي الذين اتخذوا من صعدة قاعدة لهم وقاوموا دعوة الإمام القاسم بن علي العياني. وبالمقابل، اتخذ أبناء العياني من شهارة قاعدة لهم وحاولوا منها قيادة الزيدية⁽¹⁾. ويقدم بنو حمزة، أبناء الإمام المنصور عبد الله بن حمزة (توفي سنة 614هـ/1217م)، مثالا آخر على نشأة أسر حاكمية محلية باتخاذهم ظفار الظاهر قاعدة لهم⁽²⁾ وواصلوا من هناك سك النقود باسم والدهم المتوفي، متخذين لقب أمير ومحسب مع الامتناع عن الدعوة إلى إمامتهم⁽³⁾. وفي الوقت نفسه أسس آل شرف الدين أسرة حاكمية محلية أخرى في كوكبان وما حولها. وكان المؤسس لهذه الأسرة الإمام المتوكل يحيى شرف الدين (توفي سنة 965هـ/1557م) الذي قاد باسم الشرعية الزيدية حملة عسكرية صنيعة على المماليك الشرکس، وفيما بعد على العثمانيين⁽⁴⁾. إلا أن أحداً من هذه الأسرة الحاكمة المحلية لم ينجح في تشييد بُنى حكمه أو أن يعطيها اشكالاً دائمة متينة.

ويوضح مثال الأئمة من آل شرف الدين، ومن القاسميين فيما بعد، أن الزيدية دعوة معارضة. لأنها تكون أكثر فعالية حين تركز اهتمامها على مقاومة عدو خارجي على خلاف مذهبي مع عقائد الزيدية. فقد جاء العثمانيون إلى اليمن ليخلفوا المماليك ويحدوا من نفوذ البرتغاليين في البحر

الأحمر والمحيط الهندي. وتقرّب العثمانيون محلياً من الصوفيّين اليمنيين الذين رحبوا بهم كما فعل كثير من الشافعيّين في اليمن الأسفل⁽¹⁾، لأن العداء غلب على علاقة الزيدية بالصوفية، على الرغم من أن أئمة مهتّين، مثل المؤيد يحيى بن حمزة، تسامحوا مع بعض مظاهر الزهد عند الصوفية، وكان هناك فترات نشط الصوفيون خلالها في الهضبة الزيدية⁽²⁾ إلا أن التحالف الذي نشأ بين العثمانيين والصوفيّين ولّد رد فعل زيدي، بدأ بالمتوكل يحيى شرف الدين الذي باشر سياحة اضطهاد منظم للصوفية.

كما رد الزيدون بشن حملة دحض عنيفة للصوفية وأتباعها. وكان الإمام المنصور القاسم بن محمد (توفي سنة 1029هـ/1620م) خصماً أكثر صخباً، وضفّ الصوفيّين بأنهم فرقة باطنية تستمد جذورها من المجوس ومن ثم طبق عليهم الانهام القديم للإسماعيلية بأنهم مؤامرة مزدكية على الإسلام⁽³⁾. ويمكن النظر إلى هذه المؤلفات في الجدل باعتبارها جزءاً من حرب متواصلة شنها الزيدون على العثمانيين، استمرت بلا انقطاع بنبذة القاسميين من سنة 1598 حتى سنة 1635م وانتهت بطرد العثمانيين من اليمن. ولم يعد الصوفيون إلى الهضبة حتى القرن الثامن عشر عند قدوم صوفيّين مصريّين تعلّم عليهم بعض العلماء هناك⁽⁴⁾. وظلت الظاهرة هامشية ونخبوية فلم تتأسس حركة واسعة أو طريقة منظمة.

(1) عبد الله محمد الحبيشي، الصوفية والفقهاء في اليمن، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، 1976م، ص 52 - 53.

(2) Wilferd Madelung, Zaydi Attitudes to Sufism, in Frederick de Jong and Bernd Radtke (eds.), Islamic Mysticism Contested, Leiden: Brill, 1999, pp 124-44.

(3) المنصور القاسم بن محمد، كتاب حطب آف الأفك، مطبوع، مكتبة السيد محمد بن الحسن العُجَري الحاصلة في ضحيان، ورقة 1.

(4) انظر: زيارة، نشر الحرف، لنيلاء اليمن بعد الألف، ج3، صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1985م، ج2، ص 230 - 231، ميرد فيما بعد بعنوان «نشرة» البلره ج2، ص 285.

(1) انظر: مفتاح بن أحمد الربيعي، سيرة الأميرين الشريفين الفضل بن، تحفيق وشوان السيد وعبد الفتحي عبد العاطي، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993م.

(2) انظر: S M Stern, Some unrecognized dirhems of the Zaidis of the Yemen, Numismatic Chronicle 9, 1949, 160-8, Nicholas Lowick, The Mansuri and the Mahdawi Dirhams in Coinage and History of the Islamic World, Aldershot: Variorum, 1990, art IV.

(3) زيارة، أئمة اليمن، ص 143 وما بعدها.

(4) زيارة، المصدر السابق، ص 369 وما يليها.

أئمة القرن السابع عشر: قيادة شخصية قوية وحكم قوي

كانت الإمامة القاسمية التي قامت بعد طرد العثمانيين من اليمن سنة 1635م مختلفة في بعض الوجوه عن الإمامة الزيدية قبل ذلك. لأنها لم تعد قوة معارضة مقتصرة على الهضبة الشمالية في اليمن الأعلى، بل أصبحت قوة توسع عنيفة توشلت معها جميع الزعامات الإقليمية في جنوب شبه الجزيرة العربية إلى تفاهم. وكانت المرة الأولى في تاريخ اليمن التي نجحت فيها الزيدية في غزو جنوب غرب شبه الجزيرة العربية بكامله من ظفار إلى صسير وادعاء السيادة عليه، وظلت تسيطر عليه خلال حوالي قرن من الزمن⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن سيطرتهم على هذه الأراضي كانت أحياناً ضعيفة وسيادتهم عليها اسمية، بدت الرسالة التاريخية للزيدية، الهادفة إلى إقامة حكم قويم للأمة بقيادة أحد أهل البيت، ممكنة التحقيق في النهاية، على الأقل في اليمن.

(1) بسط الإمام الشوكلي يحيى شرف الدين سيطرته خلال فترة قصيرة على أكثر اليمن، وكذلك فعل ابنه المطهر في القرن السادس عشر بعد أن استولى السلطان العثماني سليم الأول على مصر، تاركاً الشماليك الذين كانوا يحكمون اليمن متقلبين عن قاعدة حكمهم، ضالعين في ريد من دون وسائل تحقق لهم المودة. واستطاع العثمانيون بعد صعوبات كبيرة وضع نهاية لإمامة شرف الدين حين قدموا إلى اليمن. انظر: البقر، ج 1، ص 278 وما يليها، زيارة، أئمة اليمن، ص 369 - 433.

Richard Blackburn, The Era of Imam Sharaf al-Din Yahya and his Son al-Mutahhar, Yemen Update 42, 2000 4-8, idem, The collapse of Ottoman authority in Yemen, Die Welt des Islams 19, 1979, 119-76

ويمكن العثور على أفضل توضيح للأسس التي أقام الأئمة القاسميون عليها شرعية حكمهم في الحوليات المتفصلة التي تتناول جهود الثلاثة الأئمة الأول، للمؤرخ المطهر بن محمد الجرهموزي (توفي سنة 1077هـ/ 1667م)⁽¹⁾. وقد استند إليه بلوكاتش في تناول دور هؤلاء الأئمة في توحيد اليمن في القرن السابع عشر⁽²⁾. ويقتبس في هذه الدراسة من مراسلة بين المؤيد بالله محمد بن القاسم (توفي سنة 1054هـ - 1644م)، الإمام القاسمي الثاني الذي طرد في النهاية العثمانيين من اليمن سنة 1635م، والفائد العثماني للأحساء علي باشا. حدث هذا التراسل سنة 1630-1631م وعرض فيه كل طرف حججاً حول الشرعية السياسية لنظامه. وقد عاد الزيدون في هذا الزمن من جديد لشن الحرب على العثمانيين الذين وجدوا أنفسهم في وضع يهدد بكارثة، بوقوف مجموع سكان اليمن، الشافعين والزيديين، ضدهم. ويعود السبب إلى الطبيعة الفاسدة والظالمة لإدارتهم⁽³⁾. وعلى ضوء ذلك يمكن النظر إلى رسالة علي باشا باعتبارها محاولة بائسة بذلها العثمانيون لإقناع المؤيد بالتوقف عن شن الحرب عليهم، من خلال عرض دعاوى العثمانيين امتلاك الشرعية والتفاخر باليسالة العسكرية العثمانية في الوقت نفسه، بفرض تخويف الإمام دون شك. يوجه علي باشا رسالته إلى «محمد، أحد أهل بيت النبي» بادئاً بتوكيد حبه لأحفاد النبي معلناً أن نيته ليست سوى تقديم النصيحة الصادقة بفرو.

«فغير عفي على علمكم الشريف أنا قد سمعنا ما وقع بينكم وبين الدولة العثمانية والسنة الخافانية من الحرب والاختلاف وعدم الائتلاف. وأن محبتكم يشير عليكم بما يراه صواباً لكم

(1) ما تزال مخطوطة. انظر أمين دواد سيد، مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلامي، القاهرة، المركز الفرنسي للآثار الشرقية، 1974م، ص 236 - 238.

(2) François Blukacz, Le Yemen sous l'autorité des imams zaidites au XVIIe siècle: une éphémère unité, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée 67, 1993, 39-51

(3) انظر: سيد مصطفى سالم، الفتح العثماني الأول لليمن، ط 3، القاهرة، مطبعة الجلاوي، 1977م، ص 359 - 368.

توضح الفاظ هذا الرد أن الدعوة الزيدية القاسمية معنية بالشرعية الإسلامية الشاملة، وأن الزيديين يمثلون القدرة على حكم العالم الإسلامي، ويستطيعون تبرير ذلك بشروط مذهبية وعقيدية مستمدة من إمامهم الأول في اليمن.

وتنعكس روح اندفاع الأئمة القاسميين الأول في عدد من الدراسات الأخرى. وأولها عدد من رسائل كتبها أئمة قاسميون وكذلك أئمة من بيت حميد الدين، حققها سيد مصطفى سالم وصدرت في طبعة وعليها حواشي. ويلاحظ سالم أن رسائل القاسميين الأول (أي المؤيد محمد والمتوكل إسماعيل) ذات لهجة ناصحة محذرة تطالب بتطبيق شريعة الله، وتؤكد على دور الأئمة الخاص باختيارهم من آل البيت، وأهمية طاعتهم⁽¹⁾. كما امتنوا عن منح امتيازات مالية في مقابل الولاء، بل إنهم على الأقل في الرسائل التي نشرها سالم يميلون نحو تحرير استلام بما يسلم إليهم ممثلوهم أو أفراد يتراسلون معهم من ضرائب.

ويواصل الحكم القاسمي إلى السهل الساحلي وإلى اليمن الأسفل⁽²⁾

متمنئين بخالفون الشريعة الإسلامية بشربهم للخمر، وممارسة اللواط، والسماح بدمعة. انظر: Hans Kruse, Takfir und Jihad bei den Zaiditen des Jemen. Die Welt des Islams 13-14, 1984, 437-57.

(1) سيد مصطفى سالم، وثائق يمنية، ط2، القاهرة، المطبعة الفنية، 1985م، ص29، 43 - 54، 73 - 77. وتتناول محتويات الرسائل التي حققها سالم وأصدرها مسائل مثل تعيين أشخاص في وظائف، ومنح امتيازات لبعض المائلات التي ناصرت القاسميين في الحرب على العثمانيين، وحل بعض الخلافات الفقهية، بالإضافة إلى مسائل أخرى.

(2) يتعكس التحرك نحو هذه المناطق من خلال المدن الصغيرة التي اختار الأئمة أن يتخذوها قاعدة لهم. فقد انطلقت الدعوة في البداية من قرية شهارة الصغيرة المحيطة وظلت عاصمة حتى اختار المتوكل إسماعيل ضوران، وهي قرية في قاع جهران شمال غرب قمار، لتكون عاصمة له. واختار خلفه المهدي أحمد قرية الغراس، على بعد نحو خمسة عشر ميلاً شمال شرق صنعاء، في حين اختار المؤيد محمد بن المتوكل إسماعيل هجرة مبر، وهي أيضاً في قاع جهران شمال قمار مياشرة. أما المهدي محمد فقد استقر في المواهب، وهي قرية بناها على بعد ثلاثة أميال شرق قمار. وسكن الأئمة من بعده في صنعاء التي

أصبحت الإمامة قوة تجارية إقليمية، وبخاصة بسبب سيطرة الأئمة على تجارة البن والسلع الأخرى مثل الخيول. وشاركت اليمن في شبكة من الأسرار الحاكمة فيما قبل العصر الحديث مثل المغول في الهند، الذين، على سبيل المثال، تراسلوا معهم وتبادلوا الهدايا والبضائع. وكانت طموحات القاسميين كبيرة، كما يبدو من رسائل الأئمة، لكن وسائل تحقيقها ظلت متواضعة بالمقارنة مع إمكانيات الإمبراطوريات الأخرى. ويوجد على ذلك مثال متأخر ولكنه دال، حين أرسل السلطان العثماني عبد الحميد الأول إلى المتوكل أحمد (توفي سنة 1231هـ/1816م) فيلاً صغيراً مع هدايا أخرى سنة 1229هـ/1813م. وبعد ثلاث سنوات أعاد خليفة المتوكل، المهدي عبد الله (توفي سنة 1251هـ/1835م) إرسال الفيل إلى محمد علي في مصر قائلاً: إن أرض اليمن الفقيرة لم تستطع تغذيته⁽³⁾.

وتوضح دراستان أخريان لبلوكاتش Blukacz أيضاً كيف كان القاسميون الأولون ينظرون لأنفسهم باعتبارهم حكاماً زيديين صالحين. ترد أولى التفاصيل في مراسلة بين الإمام المتوكل على الله إسماعيل (توفي سنة 1087هـ/1676م) وإمبراطور المغول أورانجزيب (توفي سنة 1118هـ/1707م) خلال السنوات من 1657 إلى 1661م⁽⁴⁾. ويركز جوهر هذه المراسلة على مراعاة المتوكل على اعتراف أورانجزيب به كإمام للأمة وأمير للمؤمنين على أساس أنه إمام من أهل البيت، على أن يعترف المتوكل بأورانجزيب ممثلاً قضاياً له أو نائباً على الهند. وكان أورانجزيب قد

ظلت عاصمة حتى خمسينيات القرن التاسع عشر. ويشير هذا الانتقال المتتالي، وجميعه نحو جنوب مقل الأئمة الأصلي في شهارة، إلى أنهم قد انجذبوا نحو عالم يعني شامل اقتصادياً وسياسياً.

(1) مؤلف مجهول، حوليات يمانية، تحقيق عبد الله الحبشي، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1991م، ص24، 28، ستذكر فيما بعد بعنوان «حوليات يمانية» الجزء، ج2، 227.

(2) François Blukacz, Les relations entre le Yémen et L'Inde au XVII^e siècle, ملخص المراسلات بين الإمام الزيدي المتوكل على الله إسماعيل والسلطان المغولي أورانجزيب، رسالة ماستر Maitrise جامعة باريس - السوربون، باريس الرابعة، سنة 1992م.

انتصر حديثاً على أخيه دارا شيكوه في سلسلة من المعارك للفوز بخلافة والدهما الإمبراطور شاه جاهان (توفي سنة 1076هـ/1666م). وأراد أورانجزيب، الذي اتخذ لقب الإمبراطور، اكتساب شرعية دينية لاستيلائه على السلطة، وربما كان لافتاً للاهتمام أنه سعى للحصول على اعتراف القاسميين باعتبارهم من أهل البيت البارزين. ولذلك قبل عرض المتوكل. ومع أن التبادل كان رمزياً، من الواضح أنه أفاد الجانبين دون أن يترتب عليه إجراءات أخرى يتخللها أي من الجانبين باستثناء تبادل الهدايا في المناسبات، كما حدث حين أرسل المتوكل إسماعيل إلى المغول خيراً عربية سنة 1075هـ/1665م⁽¹⁾. وتوضح دراسة أخرى لبلوكاتش أن طموحات المتوكل لم تقتصر على محاولاته في الهند، فقد حاول استمالة أشراف مكة وسعى للحصول على اعترافهم بدهاوة الدينية. وتكمن أهمية المراسلة معهم في توضيحها لشعور المتوكل بأنه «أمير المؤمنين». وتكمن أهمية المراسلات في أنها تعكس شعور المتوكل وعرضه لنفسه باعتباره «أمير المؤمنين»⁽²⁾. ففي وقت لم يعد هناك لا الأمويون ولا العباسيون ليكبحوا طموح الزيدية السياسي، ومع وجود أسر حاكمة رعية تتسبب على نحو جدير بالثقة إلى علي بن أبي طالب - يعد أشراف المغرب استثناء ملحوظاً - أحس القاسميون أنهم ربما استطاعوا تدقيق حلاوة نصر صاع من الزيدية، حتى لو كان كان نصراً اسمياً.

وكان المثال الآخر على هذه السياسات الدينية محاولة المؤيد محمد، ومن بعده المتوكل إسماعيل، تحويل ملك الحبشة فاسيلاداس (حكم من

(1) Saqi Musted Khan (sic), Mansur-i- alangiri (sic), Jadunath Sarkar (trans.), New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1986, p.32 إنه تاريخ صادق مستعد خان للإمبراطور أورانجزيب بعنوان معاصري المجيري.

(2) François Blukacz, Les relations politiques des imams zaidites du Yémen avec le Hédjaz au XVII^e siècle, mémoire de D.E.A., Université de Paris-Sorbonne, Paris IV, 1993.

سنة 1632م حتى سنة 1667م) من النصرانية إلى الإسلام. وكان فاسيلاداس يحاول الحصول على مساعدة الأئمة القاسميين لمنع طريق تجاري جديد في البحر الأحمر عبر ييلول، وبذلك يتجنب ميناء مصوع الذي كان العثمانيون يسيطرون عليه. ويبدو أن القاسميين كانوا المصدر الوحيد للأسلحة النارية بالنسبة للأحباش في ذلك الوقت. فأرسل فاسيلاداس رسالة إلى المؤيد حول ذلك، ورد المؤيد سنة 1052هـ/1643م قائلاً:

وأورثنا الكتاب والحكمة، وأكرمنا بولادة نبيه محمد خاتم النبيين، فاستغلثناه في أمته كما استغلث إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه وبركاته عليه... وعلياً إدهب الرحس وأبرل فيما أنزل على جثنا من التبشير ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ وجعل مودتنا لمحمد ﷺ على العالمين أجراً، ولهم بالجنة بشرى... فلم يزل منا أهل بيت محمد ﷺ حافظ لدينه ووصيته، وقائم بحق دعوته إلى الأسود والأحمر، وإقامة حجته، شاهر سيف الجهاد في وجه من خالف عن أمره، ناصح به في عبادته في سره وجهه⁽¹⁾.

ولعل المؤيد كان يحاول الإشارة إلى رابطة مشتركة مع فاسيلاداس بإشارته إلى التراث الإبراهيمي المشترك. إلا أن دعواه مستمدة بقوة من مقالات المذهب الزيدي. ويتوكيده على أنه من أبرز أهل بيت النبي ومن ثم قائماً للأمة، كان ينشر وجهة النظر الزيدية القائلة إن أهل البيت هم الأحق بالسلطة الدينية والزمنية في الإسلام.

ولم يتجاوز الأمر هذا الحد حتى سنة 1057هـ/1647م حين وجه فاسيلاداس رسالة أخرى أعاد فيها طرح موضوع طريق التجارة، لكنه في هذه المرة ألمح إلى اهتمامه بالإسلام. وكان المؤيد حينذاك قد مات وتولى

E.I Van Donzel, A Yemenite Embassy to Ethiopia 1647-1649: al-Haymis Sirat al-Habasha, Stuttgart: Steiner Verlag, 1986, p.49

المتوكل الإمامة من بعده. وأدى احتمال تحويل نجاشي الحبشة من النصرانية إلى الإسلام إلى دفع المتوكل إلى أن يرسل في السنة نفسها بعثة إلى جوندرا، على رأسها القاضي حسن بن أحمد الحيمي (توفي سنة 1070هـ/1660م)⁽¹⁾. إلا أن المحاولتين أخفقتا. إذ لم يكن الملك الحبشي يرغب على نحو جدي في التحول إلى الإسلام، كما اكتشف الحيمي بعد رحلة مفنية، ولا كان اليمنيون في ذلك الظرف مهتمين بمعاودة العثمانيين من خلال مساعدة النجاشي⁽²⁾.

رجال قلم وسيف

اشتهر أول خمسة أئمة قاسميين (تواصلت دعوتهم من سنة 1598 حتى سنة 1686م) بأنهم رجال قلم وسيف. تشهد مؤلفاتهم على امتلاك ناصية القلم. وقد أعده عبد الله الحبشي قائمة مؤلفات لكل إمام زيدي، فذكر عناوين واحد وأربعين مؤلفاً للقاسم بن محمد، وثلاثة عشر مؤلفاً للمؤيد محمد وثلاثة عشر مؤلفاً للمتوكل. وأغلبها في الفقه وعلم الكلام وأصول الفقه⁽¹⁾. ويبدو أن الإمام الرابع المهدي أحمد بن الحسن لم يكتب شيئاً مع أنه كان إماماً هادوياً متشدداً من الأئمة القاسميين الأول. وكتب الإمام الخامس المؤيد محمد بن إسماعيل (توفي سنة 1097هـ/1686م) أربعة مؤلفات. وروى أن هذا الإمام «لم يأكل إلا من عمل يده»⁽²⁾. ويعطي الشوكاني في الترجمة التي كتبها عن هذا الإمام وصفاً يذكر بأئمة الزيدية المبكرين حيث يقول:

«وكان من أولياء الله، ومن أعدل الخلفاء. لم يسمع عنه الجور

(1) عبد الله محمد الحبشي، مؤلفات حكام اليمن، (ed.), Elke Neworhner-Eberhard, Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1979, pp. 126-43.

وقد بين تريتي Traini في دراسته للتراجم الزيدية أن هذه الفترة، أي القرن السابع عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، من أكثر الفترات إنتاجاً من حيث المعلومات، وتأتي في المرتبة الثانية لقط بعد القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. انظر:

Ronato Traini, Sources Biographiques des Zaidites, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, pp. xii-xiii.

(2) عبد الواسع بن يحيى الواسعي، تاريخ اليمن، نسخة مصورة من طبعة سنة 1367هـ/1948م، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1991م، ص 230.

(1) Van Donzel, Yemenite embassy, pp 52-3

(2) Mordechai Abr, Ethiopia and the Red Sea, London, Frank Cass, 1980, p.226, fn 36

في شيء من أموره. وكان كثير العبادة، كثير البكاء، دائم الخشية لله، لا يأكل إلا من نذور تصل إليه بعد أن يعلم أنها من جهة تحل له، ولا يتناول شيئاً من بيوت الأموال. ومجلسه معمور بالعلماء والصالحين وقراءة العلم وتلاوة القرآن وقد صار عدله في الرعية مثلاً مضروباً. وكان أهل عصره يبيحونه فيقولون أبو عافية لأنه لا يضر أحداً منهم في مال ولا بدن، بل قد يحتاج في بعض الاوقات لنائبة من نوابه فيسال أهل الثروة من التجار وأموالهم متوفرة أن يقرضوه فلا يفعلون لأنهم لا يخافون في الحال ولا في المستقبل⁽¹⁾.

وتتناقص على نحو مشير القوائم التي وضعها الحبشي عن مؤلفات حكام اليمن حين تصل إلى المهدي صاحب المواهب (توفي سنة 130 هـ/ 1718م) الذي كتب مؤلفاً واحداً وصفه الشوكاني بأنه غير مفهوم وخال من العلم⁽²⁾.

جمع الأئمة القاسميون المبكرون بين القدرات العسكرية والعلمية. وقد شرح عدد من المؤلفات مآثرهم العسكرية، ولعبت الصراعات داخل الأسرة القاسمية دوراً في إضعاف قوة سيطرتهم على اليمن في النهاية⁽³⁾. ونصف التواريخ أبناء القاسم بأنهم موهوبون على نحو استثنائي، واعتبرت الأجيال اللاحقة من الزيدية في اليمن حياتهم قدوة لتطابقها مع الشروط

(1) البدر، ج2، ص139 - 140.

(2) البدر، ج2، ص98، الحسني، مؤلفات، ص145 - 146.

(3) سالم، الفتح العثماني الأول، ص354 - 411.

Abd Allah Hamid al-Hiyed, Relations between the Yaman and South Arabia during the Zaydi Imamate of Al al-Qasim, 1626-1732, D. Phil. Thesis, University of Edinburgh, 1973, pp 19-122; Tritton, The rise of the Imams of Sanaa, Oxford University Press, 1925; R. B. Serjeant, The post medieval and modern history of Sanaa and the Yemen, ca. 953-1382/1515-1962, in Sanaa: An Arabian Islamic City, London, World of Islam Festival Trust, 1983, pp 71-81.

المنصوص عليها في كتب الفقه. ويقدم الحسين بن القاسم (توفي سنة 1050 هـ/ 1640م) مثلاً حسناً على ذلك، إذ كان مثل أخيه الحسن (توفي سنة 1048 هـ/ 1639م) قائداً كبيراً لجيوش الزيدية التي طردت العثمانيين.

وفي كل الأحوال، كان الحسين شخصية بارزة لأنه كان عالماً من الدرجة الأولى وقائداً عسكرياً كبيراً. ويعد مؤلفه المكون من جزأين في أصول الفقه بعنوان «هداية العقول إلى غاية السؤل»، والذي نشر مؤخراً، من أفضل المؤلفات الزيدية في هذا الفن، وتجري العودة إليه وتدرسه⁽¹⁾. ويصفه الشوكاني مستنداً إلى ما جاء في ترجمته في «مطلع البدور» قائلاً:

«فهو ألفه وهو يقود الجيوش ويحاصر الأتراك في كل موطن ويضايقهم ويوردهم المهالك ويشن عليهم الغارات، وله معهم ملاحم تذهل المشاهد لبعضها عن النظر في كتاب من كتب العلم، فكيف به رحمه الله وهو قائد الجيوش وأمير العساكر والمرجوع إليه... فيما دق وجل من أمر الجهاد... يوجد تكرر الذهن وتشوشه نسيان المحفوظات فضلاً عن تصنيف الدقائق وتحرير الحقائق والمزاحمة لعرض الدين والسعد التفقازاني والاستدراك عليهما... فما هذه إلا شجاعة تتفاحس عنها الشجعان... وقوة جنان تهر الأبواب، وثبات قدم في العلوم لم يكن لغيره في حساب»⁽²⁾.

لم يذع الحسين بن القاسم الإمامة، لكن من المرجح أن شروط

(1) الحسين بن القاسم، كتاب هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول، ج2، المكتبة الإسلامية، 1401 هـ/ 1981م.

(2) البدر، ج1، ص226 - 227، أحمد بن صالح بن أبي الرجال، مطلع البدور ومجمع البحور، مخطوط، جامعة صماء الجديدة، صورة، ج2، ص87 - 91، سيره فيما بعد بعنوان «مطلع البدور». والعالمان المذكوران هنا هما المتكلمان عبد الله بن عبد الرحمن ابن أحمد الإيمعي (توفي سنة 756 هـ/ 1355م) وسعد الدين محمود بن عمر التفقازاني (توفي سنة 792 هـ/ 1390م).

توليها كانت متوفرة فيه. وقد أصبحت سمعته التي يمكن إدراكها من هذا الاقتباس أسطورية، وأنه قد جسد المثل الأعلى الذي بشرت به الدعوة الزيدية. وأصبحت الأعمال البطولية لمعاصريه جزءاً من الوعي التاريخي للزيديين المتأخرين الذي يرجعون إلى هذه الفترة المبكرة من تاريخ الإمامة ويتحسرون على ما شهدت من انحطاط.

السياسات الدينية لأوائل القاسميين

اتبع القاسميون الأولون سياسات دينية زيدية متحمسة، وسعوا لجعل الشافعيين في الأراضي التي تغلبوا عليها يقبلون المذهب الزيدي بعد أن كان العثمانيون قد أقاموا روابط وثيقة مع السكان الشافعيين خلال فترة حكمهم. وهذا ما جعل القاسميين ينظرون إلى هؤلاء الشافعيين باعتبارهم متعاونين مع عدو رأوا أن انتماؤه إلى الإسلام في أحسن الحالات ضعيف. وأعطى القاسميون لأنفسهم بذلك مبررات لمواصلة الحرب على المناطق الشافعية حتى بعد طرد العثمانيين. فشنوا حروباً على حكام لحج، وعدن، وأبين، وعلى مناطق أخرى. وسموا هذه الحروب «جهاداً» مكنهم من حشد مجتدين قلابيين وفرض ضرائب خاصة لدعم المجهود الحربي⁽¹⁾. وتحققت أكبر الانتصارات العسكرية في عهد المتوكل إسماعيل الذي أعلن أن الأتراك والشافعيين في اليمن الأسفل «كفار تأويل» (أي إن عقائدهم تستند إلى تفسير غير صحيح للإسلام). يتبنى شافعيو اليمن مقالاتاً أشعرية في علم الكلام يتناقض بعضها مع مقالات المعتزلة التي يتمسك الزيديون بها. وقد اتهم المتوكل الشافعيين بأنهم، على الأخص، «مُجبِّرة» و«مشبهة»، متبعاً في ذلك تراثاً زيدياً قديماً، في حين يعتقد الزيديون أن الإنسان خالق لأفعاله بإرادته، وأن الله منزّه عن أن تكون له صفات تشبه صفات الإنسان. وهذا يعني عملياً أن المحرب على الشافعيين شرعية وأن أرضهم «دار حرب». كما يعني أن للإمام حق تقدير ما إذا كان ينبغي مصادرة أراضيهم بعد الغزو باعتبارها غنيمة

(1) انظر: نشر، ج 3، 98.

حرب أو أرضاً أخفيعت بالحرب، ومن ثم يمكن الحكم بأنها «خراجية» تفرض عليها ضرائب كبيرة. وبامتلاك المتوكل لهذه السلطة منع الإقطاعات لمن حاربوا معه⁽¹⁾. وقد ذكر بول دويش أنه يمكن تتبع صعود عدد من العائلات القبلية في الهضبة الشمالية إلى هذه الفترة التي أصبحت فيها تلك العائلات من ملاك الأرض الكبار في اليمن الأسفل والجبال الغربية⁽²⁾.

ولم يُقر بعض العلماء سياسات المتوكل وقدموا الحجج على أنها سياسات فسرية لا أساس لها في الشريعة الإسلامية أو في مقالات المذهب الزيدي. ولعل أشهر من اعترضوا على ذلك الهادي بن أحمد الجلال (توفي سنة 1079هـ/1668م) وأخوه الحسن بن أحمد الجلال (توفي سنة 1084هـ/1673م) والمؤرخ يحيى بن الحسين (توفي سنة 1100هـ/1688م)⁽³⁾. ودافع المتوكل عن سياساته التي كانت تدعم مواصلة الحرب ورد على نقد يحيى بن الحسين قائلاً:

«وبيان ذلك أن مذهب أهل العدل - زاد الله فيهم - أن المجبرة والمشبهة كفار، وأن الكفار إذا استولوا على أرض ملكوها ولو كانت من أراضي المسلمين وأهل العدل، وأنه يدخل في حكمهم من والأهم واعتزى إليهم ولو كان معتقده يخالف معتقدهم، وأن البلد الذي تظهر فيها كلمة الكفر تصير جوار كفرية ولو سكنها من لا يعتقد الكفر ولا يقول بمقالة أهله. هذه

(1) Al-Hiyed, Relations between the Yaman and South Arabia, pp 57-60.

(2) Drouh, Tribes pp 202f.

(3) نشر، ج 3، 98 - 101، حسين عبد الله المصري ومحمد بن أحمد الجرافي، العلامة والمجتهد المطلق الحسن بن أحمد الجلال، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2000م، ص 436 - 443، عبد الله بن علي الوريث، تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والولوى، تحقيق محمد جازم، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1985م، ص 145، ميرد فيما بعد بصوان «طبق الحلوى» Al-Hiyed, Relations between the Yaman and South Arabia, pp.60-1

أصول معلومة عندنا بأدلتها القطعية ومدونة في كتب أئمتنا (تأمل) وسلفنا رضوان الله علينا وعليهم لا يتكر ذلك عنهم أحد ممن له أدنى بصيرة ومعرفة بمصنفاتهم⁽¹⁾.

وأرسل المتوكل علماء هادويين إلى مناطق شافعية مختلفة لتأسيس هجر ونشر المذهب. ونتج عن ذلك كما يبدو تحويل السكان جماعياً إلى المذهب الهادي، وبالتالي تحديد في جبل الشرق (آس)، ومخلاف سماء (عُثم)، والحداء⁽²⁾. ويوجد كذلك مثال آخر على سياسات المتوكل نحو الشافعيين، يتجلى في قرار اعتماد يوم القدير احتفالاً رسمياً في 18 من ذي الحجة سنة 1073هـ/23 تموز/يوليه 1663م⁽³⁾. إذ يعتقد الشيعة بعامة أن النبي بعد أن أدى حجة الوداع في السنة التاسعة للهجرة توقف على طريق هودته إلى المدينة في مكان يقال له «غدير خم» يوم 18 من ذي الحجة. ويُروى أنه دعا هناك لعلي قائلاً: «اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»⁽⁴⁾.

يستدل الشيعة بهذا الحديث للبرهنة على النص على أن يكون علي خليفة للنبي، ومن ثم يحتفلون بهذا اليوم. وكان أحمد بن الحسن، الذي أصبح فيما بعد خليفة للمتوكل واتخذ لنفسه لقب المهدي لدين الله، أول من استن عادة الاحتفال بهذا اليوم، وهو احتفال توأصل حتى اليوم في اليمن، مثلاً

(1) هجر العلم، ج 2، ص 1075 - 1076، وهو هنا يقتبس من مؤلف يحيى بن الحسين بهجة الزمن، حوادث سنة 1058هـ وقد رد المتوكل بهذا: «الخصوم بعنوان «الجواب المؤيد بالبرهان الصريح»، مخطوط، صلابو، مكتبة الأمير رويانا، رقم D244، IX ورقة 115. أ. 131. ولمعرفة الموقف الهادي القالب انظر الأزهار، ص 323، وعبد الله بن مفتاح، كتاب المنتزه المختار من الغيث، المندراج المفتاح لكلمات الأزهار، ج 4، وقد أصدرت وزارة العدل اليمنية طبعه، القاهرة، مطبعة شركة التمدد، 1332هـ/1914م، ج 4، ص 571 - 572، وهو معروف باسم شرح الأزهار، وسيرد فيما بعد بهذا العنوان.

(2) هجر العلم، ج 3، ص 1244، طبق الحلوى، ص 50 - 51.

(3) طبق الحلوى، ص 185، 314.

(4) Madelung, The Succession to Muhammad, Cambridge, Cambridge University Press, p.253

في الفترة الفاصلة الكثير من نقد علماء الحديث الذين قالوا إن هذا الاحتفال «بدعة» مكروهة بدأها الرافضة [أي الشيعة الغالية]⁽¹⁾.

وبعد أن أخضع المتوكل أكثر اليمن الأسفل والجنوب والجنوب الشرقي، حوّل اهتمامه نحو حضرموت حيث أسرة آل الكثيري الحاكمة. وأدرك السلطان الكثيري سنة 1054هـ/1635م أن القاسميين قوة بحسب لها حساب بعد أن هزموا العثمانيين، وعرض ولاءه للمؤيد⁽²⁾. وفي سنة 1067هـ/1656-1657م أرسل المتوكل القاضي حسن بن أحمد الحيمي ممثلاً له إلى حضرموت ليفرض اتفاقاً رسمياً وينظم تسليم فدية من السلطان بدر بن عبد الله الذي كان حينئذ يحكم هناك تحت سيادة قاسمية اسمية⁽³⁾. وقد نص الاتفاق على أن يعلن السلطان البيعة للإمام ويعطي الحيمي سلطات واسعة في إدارة السياسات القضائية والجنائية والضريبية والدينية للسلطنة الكثيرية⁽⁴⁾. إلا أن مكائد السلطان الكثيري دفعت المتوكل سنة 1069هـ/1659م للشك في ولاءه، فقرر غزو حضرموت وعيّن ابن أخيه، أحمد بن الحسن، قائداً للحملة. وفي الطريق، في بير حلجمة، حاول أحمد إقناع السلطان منضمّ العولقي، سلطان منطقة العوالق، بالأخذ بصيغة الأذان الزيدي للصلاة، بالإضافة عبارة «حي على خير العمل»، وهو ما لا تأخذ السنة به⁽⁵⁾ لكنه لم ينجح في ذلك. وفي الأخير قاد جيشه إلى وادي

(1) محمد بن علي الأكرح، صفة من تاريخ اليمن الاجتماعي وقصة حياتي (تاريخ الطبع ومكانه غير معروف)، ص 137 - 138.

Franck Mermier, *Le Cheikh de la Nuit*, Paris, Sindbad, 1997, pp 49-50. Renaud Detalle, Ghadir and Nuahoor in Yemen, Zaydistan votes for Imam Ali, *Yemen Times*, no 17, 1997, April 28th, 4th May.

(2) تاريخ حضرموت السياسي، ص 103-104. المصدر، مصنفه مصطفى لبيخي لحسي، 1956، ج 1، ص 103 - 110.

(3) طبع الحلوي، ص 147.

(4) Al-Hiyed, *Relations between the Yaman and South Arabia*, p.94.

(5) Al-Hiyed, *Relations between the Yaman and South Arabia*, p.101.

حضرموت، وهزم قوات الكثيري وفرض المذهب الزيدي، وبخاصة في تريم التي كانت المركز الديني الرئيس. ومنع العزف على شبابة اليراع والضرب على الدف في الحضرة الصوفية للسيد عبد الرحمن السقاف، وفرض إضافة «حي على خير العمل» في الأذان⁽¹⁾. كما عيّن القضاة والولاة ممن قبلوا المذهب الزيدي⁽²⁾.

وعاد الحيمي إلى الهضبة سنة 1070هـ/1660م وتدهورت السلطة القاسمية بعد ذلك بسرعة. فلم يبق تحت السيادة القاسمية بحلول سنة 1080هـ/1669م سوى ميناء الشحر، ولم يبق للإمام من سلطات سوى تعيين السلاطين من آل الكثيري عند وفاة السلطان⁽³⁾. وهو ما أدى إلى التحلل من مقالات المذهب الزيدي في حضرموت. إذ كانت المسافات طويلة بحيث لا تسمح للقاسميين بيسط سلطتهم على حضرموت، بالإضافة إلى انشغال القاسميين بالصراعات الداخلية والتمردات المحلية التي عنت جميعها أن مذهبهم لم يتمكن من النفاذ إلى السكان. وعلى الرغم من فقدان السيطرة القاسمية على حضرموت، يقال إن ذكر الإمام في خطبة الجمعة ظل يتردد لبعض الوقت رمزياً دون أية قيمة سياسية.

(1) حول تحريم الآلات الموسيقية انظر

Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, 2000, p 90 and passim.

(2) Al-Hiyed, *Relations between the Yaman and South Arabia*, pp.109-11.

(3) المصدر نفسه، ص 119 - 120.

لقاء علماء الزيدية بالشافعية السنية

أدى توسع الدولة القاسمية في المناطق السنية إلى بلوغ مستويات غير مسبوقة من التفاعل بين المذهبين الزيدي والشافعي. ونتج عن ذلك اكتساب الزيديين وعيًا أكبر بالعالم السني الأوسع، وبدأوا دراسة مؤلفات سنية، وبخاصة مجاميع الحديث، بكثافة لم يعرفوها قبل ذلك. بل إن البعض تبنى آراء سنية. وانعكس هذا الوعي في كتاب «المستطاب في تاريخ علماء الزيدية الأقطاب» (المعروف بطبقات الزيدية الصغرى)، وهو مؤلف مهم في التاريخ كتبه يحيى بن الحسين (توفي سنة 1100هـ/1688م)، الذي لاحظنا أننا أنه اعترض على سياسات المتوكل القائلة إن الشافعيين «كفار تأويل». ويدعو السنين في هذا المؤلف لقبول الفقه الزيدي، ويحسر لأنهم يعدّون الزيديين خارجين على الشريعة بسبب أمور مثل «حي على خير العمل» أو «الضم والرفع» في الصلاة. ويقول، في كل الأحوال، هذه مسائل في الفروع كل مجتهد فيها مصيب، وحتى إذا أخطأ فله أجر واحد⁽¹⁾. واستند يحيى بن الحسين في دعوته إلى التقلب على الخلافات الفقهية إلى قواعد في أصول الفقه حول الاجتهاد، قصد بها جميعها جعل السنيين يقبلون الزيدية. وهذا مطلب يسترعي الانتباه في ذاته، يتوجه به زيدي إلى الشافعيين في وقت انتصرت فيه الزيدية حديثًا على السنين (على الأقل محليًا).

ومع أن التأثير السني كان قد أصبح حاضرًا في الهضبة الزيدية، وبخاصة في آراء محمد بن إبراهيم الوزير (توفي سنة 840هـ/1436م)، لم

يتواصل حتى فترة الاحتلال العثماني الأول. ويعد السيد محمد بن عز الدين المفتي (توفي سنة 1050هـ/1640م) مثالًا على ذلك. فقد درس الحديث وموضوعات أخرى على علماء سنيين بارزين في مكة. وأصله من هجرة فللة (في صعدة) وولاه الوالي العثماني الإفتاء في صنعاء، وعرف عنه إصدار فتاوى «على المذاهب الأربعة». ورؤي أنه سار على طريق محمد بن إبراهيم الوزير، أول علماء الحديث من رجال الزيدية، ولم يصحح بانتقاله إلى أي من المذاهب⁽²⁾. وهكذا كان بعض علماء الزيدية يتكيفون مع الوجود العثماني في اليمن من خلال تبني آراء سنية، وصوغ آراء فقهية مستمدة من مذهب العثمانيين. واستطاعوا فعل ذلك بالجهد إلى تيار قائم بين علماء الزيدية، لا يتعصب مذهبيًا ويظهر انفتاحًا واسعًا على السنة، كما يتضح في أعمال ابن الوزير.

ويمكن أيضًا أن نلمس التكيف مع السنة عند القائد الزيدي الحسين بن القاسم (ذكرنا أنفاً) الذي درس في السنوات الأخيرة من حياته صحيح مسلم وكتب يؤيد بعض آراء السنة. وليس من الواضح ما الذي دفعه لفعل ذلك. إلا أنه أراد أن يجعل الزيديين يبدون مزيدًا من القبول بالشافعيين، ربما لكي تحسن العلاقات بين أتباع المذهبين. فعلى سبيل المثال، قال الحسين في مقالة له إن وجود «الإمام الأعظم» الحاكم ليس شرطًا لصحة صلاة الجمعة، وهو ما يرفضه الزيديون المتشددون. وجادل في مقالة أخرى معارضةً منع الشافعيين من الصلاة خلف إمام زيدي⁽³⁾. إذ يبدو أن الولاة القاسميين كانوا يمنعون الشافعيين من الصلاة معهم في المناطق التي غزوها في اليمن الأسفل. وربما كان هذا إحدى نتائج القول إن الشافعيين «كفار تأويل».

(1) طبق الحلوى، ص 81 - 82، البدر، ج 2، ص 203 - 204، مطلع البدر، ج 4، ص 179 - 180، هجر العلم، ج 3، ص 1635 - 1636. والمثال الآخر على هذا النوع من العلماء جباررحمن بن محمد الجبلي (توفي سنة 1068هـ/1658م)، انظر البدر، ج 1، ص 340.
(2) طبق الحلوى، ص 79 - 80، الجبلي، مصادر الفكر، ص 217.

(1) يحيى بن الحسين، كتاب المستطاب في تاريخ علماء الزيدية الأقطاب، مخطوط، مكتبة جامعة صنعاء الجديدة، نسخة مصورة، ص 11 - 13.

إلا أن بعض العلماء المولودين في بيئة زيدية ذهبوا أبعد مما قاله الحسين، معطين للشافعيين وضعاً دينياً مساوياً للزيديين. وقد فعلوا ذلك من خلال الأخذ بآراء السنة والتخلي عن كثير من مقالات الزيدية. ويُعدُّ الهادي ابن أحمد الجلال الذي ذكر آنفاً أبرز الأمثلة. فقد رُوي أنه ذهب إلى إرب وتمز سنة 1061هـ/ 1651-1652م ودرس هناك مجاميع الحديث على علماء شافعيين، بل قيل إنه أصبح صوفيًا. وفي ذلك الوقت كان الهادي الجلال يتلقى من محمد بن الحسن بن القاسم (توفي سنة 1079هـ/ 1668م)، والي الإمام على اليمن الأسفل، مقررًا ماليًا «معلومًا»⁽¹⁾. وهذا ما قاده في النهاية للإقامة الدائمة مع عائلته هناك. وتبنى بعض مقالات الأشعرية والسنة مثل التشبيه *visio beatifica*.⁽²⁾ كما يُقدِّم أخوه الحسن بن أحمد الجلال مثالاً بارزاً على رجل بدا أنه تخلص من مقالات الزيدية في مسائل كثيرة، متبنيًا اعتقاد أن أي مسلم يمكن أن يكون إمامًا بصرف النظر عن نسه أو موطنه⁽³⁾.

وكان النصف الأخير من القرن السابع عشر فترة نشاط فكري كبير في الهضبة اليمنية. إذ أقدم بعض العلماء على عبور الحدود الطائفية والمذهبية التقليدية، جاعلين من الصعب تصنيفهم ضمن الفئات المقبولة باعتبارهم

(1) البدو، ج2، ص159 - 160، وهو مؤلف «كتاب سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد» نشر حديثاً، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1994م.

(2) نشر، ج3، ص97، طبق الحلوى، ص243.

(3) البدو، ج1، ص191 - 194، هجر العلم، ج1، ص342 - 350، نشر، ج3، ص83 - 96، طبق الحلوى، ص124 - 125، الممري، العلامة والمجاهد، ص62 - 65. وقد قال المؤلفون الزيديون إن الجلال خارجي في هذا الموقف لكن يبدو أن هذا الموقف ربما يعكس موقف البشرية من الزيدية، وهو دون شك جزء من رفض الرأي الهادي في هذا الخصوص. وبالنسبة لموقف مماثل اتخذ أحد علماء الحديث في اليمن، انظر: المقبلي، المتار في المختار من جواهر البحر الزخار، ج2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984م، ج2، ص464. وقد تفضلت السيدة بتريشا كرون بتوضيح هذا الأمر لي ونهتني إلى رأي المقبلي.

هاديين أو شافعيين. لكن يبدو أن دراسة الحديث النبوي والاستناد إليه وإلى علومه المصاحبة قد وُجِّد لهم. كما أن حججهم وإن بدت في الغالب أقل تزييناً باقتباسات موسعة من الحديث، يستخدم صوغها الأدوات المفهومية لعلومه. ويستحق مزيداً من الدراسة المعارضة الشبية التي قابلت بها السلطات القاسمية هذه التطورات. إلا أن القاسميين كانوا على العموم راغبين في الدفاع عن آرائهم من خلال الجدل مع علماء الحديث دون اللجوء إلى معاقبتهم. وكانت تجربة العلماء الذين انتقدوا الدولة بعد ذلك بقرن أو نحو مختلف تماماً، كما سنرى لاحقاً.

الانتقال من إمام إلى آخر

لم يكن لأئمة القاسميين في القرن الثامن عشر مؤهلات أسلافهم المؤيد محمد أو المتوكل إسماعيل، ولا كان في متناولهم الوسائل المالية والمسكرية نفسها. فقد بدأت الإمامة بعد أقل من عشر سنين من وفاة المتوكل تفقد ما اكتسبته من أراض. إذ فقدت سنة 1680م ميناء الشحر المهم ومصدر الدخل، وفقدت معه مناطق ظفار وحضرموت، حيث وفرت الموانئ في القرن السابع عشر ثروة كبيرة غير مسبقة للخزينة الإمامية، وبخاصة من تجارة الين بالإضافة إلى التجارة مع إيران والهند⁽¹⁾، ولعل هذا يفسر جزئيًا لماذا استطاعت الإمامة مواصلة السيطرة خلال فترة طويلة تمكنت فيها من السيطرة على منطقة واسعة من أراض غير مرجحة بتلك السيطرة. فعلى سبيل المثال حكم القاسميون عدن وأبين لما يقرب من قرن، من سنة 1635 حتى سنة 1727م. لكن يبدو أن فقدان ضرائب الموانئ ألحق ضررًا كبيرًا بخزينة الإمامة، وهي حقيقة أوردتها التواريخ بانتظام باعتبارها مصدرًا رئيسًا لانحطاط سلطتها.

وكانت النزاعات والحروب حول زعامة آل القاسم سببًا آخر لبلده انحلال الدولة التي توسعت باندفاع. فقد كان الصراع على الإمامة ملمحًا ثابتًا في تاريخ الزيدية، لأن نظرية الإمامة تقضي بأن من يكون «جامعًا

لشروط الإمامة المعتمدة يصبح إمامًا. ففي خلافة المؤيد محمد سنة 1054هـ/ 1644م تراجع المنافسون احترامًا باجتماع شروط الإمامة في الإمام الثالث من آل القاسم، أخيه المتوكل إسماعيل (توفي سنة 1087هـ/ 1676م)، ثم من بعده في الإمام الرابع المهدي أحمد بن الحسن (توفي سنة 1092هـ/ 1681م)، ثم في الإمام الخامس المؤيد محمد بن إسماعيل (توفي سنة 1097هـ/ 1686م). إلا أن استرضاء المنافسين اللذين هزموا أحيانًا في أرض المعركة قد تم من خلال تعيينهم ولاية في المناطق. وتستحق الملاحظة ترجمة الشوكاني للمتوكل إسماعيل لإعطائها صورة عن الإمام الزيدي المثالي وتلخيص الطريقة التي تم التوصل بها إلى حل النزاع على الخلافة عند وفاة المؤيد محمد.

يخبرنا الشوكاني أن أحد أبناء القاسم بن محمد، وهو أخ للمتوكل والمؤيد يدعى أحمد، كان أول من ادعى الإمامة عند وفاة المؤيد على الرغم من أنه لم يكن «مجتهدًا». ولم يسمع المتوكل الذي كان في ضوران بوفاة الإمام في حينه، وبلغه الخبر متأخرًا. وعند سماعه بالنبأ أعلن دعوته أيضًا. وأحس المتوكل بحقه في ذلك لأنه أكفأ من أخيه أحمد⁽²⁾. وفي البداية لم يقبل أحمد التنازل، بل بدأ الإعداد عسكريًا للمواجهة. لكن المشكلة حُلّت في النهاية بعد أن ألحق المتوكل هزيمة بأحمد وسحق قواته في ثلا. ولم يتحقق ذلك إلا بعد نجاح المتوكل في الحصول على الدعم والاعتراف بأفضلية دعوته من أعضاء أساميين في آل القاسم ومن علماء آخرين بارزين ومشايخ قبائل. وأخيرًا التقى الأخوان على الاتفاق على أن من تفوق على الآخر في ميدان العلم تولى الإمامة. وفاز المتوكل فوزًا واضحًا وبايعه أحمد⁽²⁾. وعين أحمد فيما بعد واليًا على صنعاء. ويمكن

(1) يبدو أن أحمد ادعى الإمامة لأنه كان حاضراً حين توفي المؤيد في شاهرة، ولأنه عالمًا مشهورًا في ذلك الوقت هو سعد الدين المصري شجعه على ذلك.

(2) 131 البدر، ج 1، ص 147 - 148، طبق الطولى، ص 99 - 104.

(1) Michel Tuchscherer, Des épices au café, le Yémen dans le commerce international (XVIe-XVIIe siècle, Chronique yéménite 4-5, 1996-7, 92-102, idem, Le commerce en Mer Rouge aux alentours de 1700, in Yves Thoraval et al. (eds.), Le Yémen et la Mer Rouge. Paris, L'Harmattan, 1995, pp.39,46-8,51-7; E12, art «Kahwa» K N Chaudhuri, vol IV, pp 453-5

القول إن أحمد لم يجد أمامه من خيار غير التنازل عن الإمامة بعد هزيمته العسكرية. إلا أن من المهم في هذا المثال أن جميع الأطراف قد قبلوا أن توفر الشروط، أي المعرفة الدينية، طريق تولي الإمامة. وقد توقف الأمر عن أن يكون كذلك بعد وفاة المتوكل بأكثر من عشر سنوات حين وصل المهدي محمد بن أحمد المعروف بصاحب الواهب (توفي سنة 1130هـ/ 1718م) إلى الإمامة بالقوة المجردة. تسجل المصادر التاريخية هذا الحدث باعتباره قطيعة مع التراث، لأن هذا الإمام أحدث ممارسات مؤسسية وشخصية لم تعرفها الإمامة الزيدية قبل ذلك. ويصفه الشوكاني قائلاً:

«والحاصل أنه ملك من أكابر الملوك، كان يأخذ المال من الرهايا بلا تقدير وينفقه بلا تقدير. وكانت اليمن من بعد خروج الأتراك منها إلى أن ملكها صاحب الترجمة مصونة عن الجور والجبايات وأخذ ما لا يسوغه الشرع. فلما قام هذا أخذ المال من جلّه وغير جلّه، فعظمت دولته، وجلت هيئته، وتمكنت سلطونه، وتكاثر أجناده، وصار بالملوك أشبه منه بالخلفاء. ومع ذلك فهو يتزهد في ملبوسه، فإنه كان لا يلبس الحرير... وكان يميل إلى أهل العلم ويجالسهم ويتشبه بهم... ولم يكن عالماً ولكن كان يحب التظاهر بالعلم فيساعده على ذلك علماء حضرته رغياً ووهباً»⁽¹⁾.

وقد وافق نمو مؤسسات شبه الدولة انخفاض خطير في الموارد المالية للدولة ناتج عن الانخفاض الكبير في أسعار البن عالمياً بعد أن قوضت المصادر الجديدة للبن احتكار اليمن لإنتاج هذه السلعة الثمينة⁽²⁾. وادى

(1) البدر، ج 2، ص 97 - 98.

(2) النظر: تحقيق صالح رمضان محمود لذكريات الشوكاني، ومائل للمؤرخ اليمني محمد بن علي الشوكاني، بيروت، دار المودة، 1983م، ص 184، حسين بن عبد الله العمري، مئة عام من تاريخ اليمن الحديث، دمشق، دار الفكر، 1988م، ص 226.

هذا إلى زيادة اعتماد الدولة على المصدر الرئيس الآخر للدخل المتوفر لها، وبالتحديد قاعدة الضرائب الممثلة بالمناطق الشافعية في اليمن الأسفل والجبال الغربية مثل وصاب، حيث كانت الزراعة طوال التاريخ تتيج فائضاً كبيراً⁽¹⁾ ويمكن رؤية ازدياد أهمية اليمن الأسفل بوضوح في حوليات تلك الفترة، فهي تروي أخبار شن الأتمة باستمرار حملات عسكرية على اليمن الأسفل للإبقاء على سيطرتهم على تلك المناطق، في حين حاولت قبائل من اليمن الأعلى، وبخاصة من ذو محمد وذو حسين من بكيل، اغتصاب الأراضي ووسط سيطرتهم عليها⁽²⁾. كما كانت تهامة قاعدة مهمة للضريبة في دولة الإمامة، وبخاصة السواني، حيث كانت الضرائب تفرض على الصادرات والواردات. لكن الإمامة فقدت في النهاية حتى هذه المناطق حين غزاها الوهابيون في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر. ولم تعد تهامة إلى سيطرة الإمامة إلا خلال حوالي ثلاث عشرة سنة، ما بين انسحاب قوات محمد علي سنة 1819م ووصول قوة مصرية أخرى سنة 1832م بقيادة متهم يدعى توركش يلماز⁽³⁾.

لقد اعتمد الحكم الإمامي على نظام معقد من الرعاية patronage رَبط

Drench, Tribes, p 200; Boxhall, The diary of a Macha coffee agent, Arabian Studies 1, 1974, 102-18.

ويبدو أن ذلك قد حدث في العقد الثاني من القرن الثامن عشر حين استطاع الهولنديون، وفيما بعد الفرنسيون، زراعة البن في مستعمراتهم. انظر: Tuchacher, Le commerce en Mer Rouge aux alentours de 1700, p.36.

(1) حول أهمية اليمن الأسفل يقول الشوكاني إنه يتكون من كثير من المدن الصغيرة وتورد منه مواد السلطنة، ولعل ذلك المورد المالي للسلطنة. انظر البدر، ج 2، ص 159.

(2) يروي كتاب مئة عام من تاريخ اليمن لحسين العمري كثيراً من هذه الحملات بكثير من التفصيل. كما أن كتاب بول دويش، وبخاصة الفصل السادس، يناقش على نحو ممتاز الدور الذي قام به في اليمن الأسفل رجال القبائل، ومشايخ القبائل، والسياسات الضريبة في دولة الإمامة القاسمية.

(3) العمري، مئة عام، ص 220 - 229.

R. Baily Winder, Saudi Arabia in the Nineteenth Century, New York, St Martins Press, 1965, pp 71-5.

الجماعات والعائلات القبلية في الهضبة الشمالية بشبكة الإمامة للمصالح. وعملت القبائل الشمالية باعتبارها ذراع الدولة العسكري. وبالمقابل، منحت الإمامة للبعض امتيازات فدرية، وأعطت البعض أراضي في اليمن الأسفل، وأعطت البعض إقطاعات (مناطق محددة يستطيعون جمع الزكاة منها بالنيابة عن الدولة، ليستحوذوا على جزء منها لأنفسهم)⁽¹⁾. وتواصلت العلاقة بين الأئمة القاسميين وأولئك الذين حاربوا معهم العثمانيين بعد طردهم، كما توضع وثائق إمامية تسمى «جبورية» وتعطي لهؤلاء الحلفاء (الذين تسميهم المجيرين) بعض الامتيازات المالية والمعنوية الدائمة كما يبدو⁽²⁾. وقد تمزق النظام، وبخاصة بعد تدهور الدخل بفقدان تجارة البن وتوقف الأئمة عن تجسيد النموذج الأمثل. وكما يوضح ما حقق سيد مصطفى سالم من وسائل الأئمة ووثاقهم، لم يعد الأئمة قادرين على طلب الطاعة على أساس امتلاكهم للسلطة والشرعية الدينية. واحتاج الأئمة على نحو متزايد إلى العثور على تمويض لتأمين الدعم في حين تتضاءل مصادر الدخل بانتظام. وبدا أن صعوبات نظام منح الإقطاعات ومصادرتها لمنحها من جديد قد زادت حتى لم يعد الأئمة قادرين على مواصلة هذا النظام.

وظهر خلال الفترة التي تلت وفاة المتوكل إسماعيل، نمط يعترف فيه الإمام المتنصر بالسلطة السياسية والضرورية لمنافسه على مناطق معينة، في مقابل اعتراف المنافس صورياً بسلطة الإمام. ويتم هذا الاعتراف من خلال الدعوة للإمام في خطبة الجمعة وسك النقود باسمه. وتقل قيمة معرفة الإمام بعلوم الدين وقوة جاذبية شخصيته. ولعل ذلك كان عاملاً في زيادة نفوذ جماعة العلماء خلال القرن الثامن عشر، حتى بلغ ذروته في صعود مكانة الشوكاني. وبسبب حاجة الأئمة إلى إصدار الأحكام الفقهية في حين لم يحدوا مجتهدين معترفاً بهم، أصبحوا يعتمدون على علماء يستطيعون تزويدهم بهذه الأحكام.

(1) انظر: Dresch, Tribes, p.209.

(2) سالم، وثائق معينة، ص 76.

الفصل الثاني

الأسرة القاسمية الحاكمة

الإمامة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

يشكل القرن الثامن عشر نقطة تحول أو ما يمكن تسميته بالـ «الظرف المحيط أو الوضع العام» بالمعنى الذي أطلق عليه بروديل مصطلح *La conjuncture*، إذ حدث خلال ذلك القرن كثير من التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعلى الأخص التحولات المذهبية⁽¹⁾. فقد اتضح أن الأئمة القاسميين أصبحوا بحلول القرن الثامن عشر أسرة حاكمة، تنتقل السلطة فيها من الأب إلى الابن بصرف

(1) يقول بروديل Fernand Braudel المؤرخ الفرنسي الشهير من مدرسة التحولات الفرنسية *Les Annales School* إن التاريخ الزمني يمكن أن ينقسم إلى ثلاثة امتدادات زمنية ذات مدد مختلفة، الأول الامتداد الزمني الأقصر وهو زمن وقوع الحدث. وهو ما كان موضع اهتمام الراوي التقليدي. ومن المؤكد أن هذا قد كان محل اهتمام جميع مؤلفي التحولات التاريخية الحديثة وكتب التراجم اليمنية. الامتداد الزمني المتوسط، وقد أطلق عليه المصطلح الفرنسي *La conjuncture* الذي يمكن ترجمته تجاوزاً بلفظ «الوضع»، ويركز على الحركات الأوسع للسكان والبنى الاجتماعية، والاقتصاد، والمؤسسات السياسية. فمدد يوم الوضع لمدة عشرين سنة أو أكثر. وأخيراً، الامتداد الزمني الأطول *La longue durée* وفيه يتناول المؤرخ عادة امتداداً زمنياً يقوم خلال عدد من القرون، يكون الزمن خلالها ثابتاً ويكون التركيب هنا على ما هو متصل بالأرض وبالطبيعة، مثل التغيير في المناخ وفي الكائنات الحية.

Stuart Clark, *The Annales historians*, in Quentin Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985

النظر عن المؤهلات الشخصية والقدرات. فمع أن منصب الإمام في القرن السابع عشر ظل محصوراً في أبناء القاسم بن محمد، بدأ انتقال الإمامة وكأنه استند إلى الأفضلية من حيث المؤهلات (أي توفر شروط العلم والقدرة على القيادة). لكن أبناء القاسم خلال القرن الثامن عشر وجزء من القرن التاسع عشر واثوا الإمامة من بعضهم البعض على نحو متواصل من الأب إلى الابن من سنة 1716 حتى سنة 1836م، أي منذ المتوكل القاسم بن الحسين (توفي سنة 1139هـ/1727م) حتى المنصور علي بن عبد الله (توفي سنة 1288هـ/1871م)⁽¹⁾. وتأسس تقليد يقضي بأن يُعين الإمام الحاكم خليفته من خلال تعيينه والياً على صنعاء أو أميراً للأجناد - وهي تعيينات فهم رجال الحكم البارزون أنها تعني تحديدًا للإمام القادم. وحمل جميع أبناء الإمام لقب سيف الإسلام. وكانت الألقاب في السابق تمنح للشخصيات البارزة في عملية غير رسمية، ومن خلال توافق شعبي تلقائي عام (مثلاً: لقب فقيه أو علامة)، في حين تولي الإمام هنا منح القاب رسمية (مثلاً: سيف الإسلام، وزير، أمير) ولها دلالة منح رتبة ولا تعكس بالضرورة الخصال الشخصية لحاملها.

لم يعد أئمة القرن الثامن عشر يفون بشروط العلم والقيادة التي يشترطها المذهب الزيدي في الأساس للوصول إلى الإمامة، ولم يدعوا امتلاك هذه الشروط: لم يدع أي منهم أنه محتسب، أي قائد لا تتوفر فيه جميع الشروط لتولي الإمامة⁽²⁾. فلما أنهم أقروا أنهم محتسبون للزمهم على الأقل التكيف مع آخر نظرية زيدية للإمامة تعترف بحكم هؤلاء القادة

(1) انظر شجرة نسب الأئمة القاسميين التي يتضح فيها وراثة الإمامة مباشرة من الأب إلى الابن في حد مستقيم.

(2) للحصول على تفاصيل عن المحتسب، انظر المنصور القاسم بن محمد، كتاب الأساس لمفاهيم الأكياس، تحقيق محمد الهاشمي، صفحة، مكتبة التراث الإسلامي، 1994م، ص 173 وما يليها. انظر أيضاً الشرفي، كتاب هذه الأكياس، ج 2، ص 618 وما يليها.

المحدودين. لكن منذ عهد المهدي محمد بن أحمد (توفي سنة 1130هـ/1718م)، المعروف في التواريخ بصاحب المواهب (بسبب اختيار المواهب عاصمة لحكمه)، بل منذ المنصور علي بن المهدي عبد الله (حكم حتى سنة 1851م)، أي خلال فترة تمتد لحوالي مائة وخمسين سنة، تم تجاهل الشروط التي وضعها المذهب الزيدي للإمامة.

واقتبست الإمامة في هذه الفترة سمات كثيرة من مؤسسات الدول الإسلامية الأخرى في الشرق الأوسط في ذلك الوقت، مثل الجيش المتفرغ وبعض جنوده من العبيد. كما قاد الجيش في الغالب قادة عبيد مُنحوا لقب «أمير الجند»⁽¹⁾. وكان إنشاء جيش متفرغ محاولة من الأئمة لتقليل اعتمادهم على القبائل وامتلاك قوة عسكرية لمواجهة التحديات التي يفرضها المنافسون. وتذكر المصادر أن المهدي صاحب المواهب كان أول إمام جند عبيدًا من إفريقيا في عسكره لمواجهة تحدي ابن عمه الحسن بن القاسم ابن المؤيد سنة 1124هـ/1712م⁽²⁾. إلا أن الاستقلال عن الدعم العسكري القبلي لم يتحقق على نحو كامل.

ونتم تأسيس ديوان رسمي يشول في موظفون بعض الشؤون الوزارية⁽³⁾، وهو الديوان الذي تمتع الشوكاني فيه لاحقًا بنفوذ كبير. وأصبحت صنعاء عاصمة الدولة بعد عهد المهدي صاحب المواهب، وهو

(1) انظر: Niebuhr, Travels, vol. II, pp. 51, 89-92. فقد احتضنت الإمامة الزيدية تاريخيًا على القوى القبلية والمجتدين في حملاتها العسكرية. ويروي نيبر أن للأئمة وحدات قبلية يدفعون لها أفضل مما يدفعون للنظاميين. وكان العسكر النظامي إما عبيدًا من الحنة أو رجالاً من سكان اليمن الأسفل وتهامة.

(2) انظر: Al-Hiyed, Relations between the Yaman and South Arabia, p. 156. ويسمي ملاحظة أن بعض أئمة الزيدية المبكرين، مثل المتوكل إسماعيل، كانوا يملكون عبيدًا يخدمونهم كـ «سلاوة» يشكلون قوة عسكرية. مع أن بعضهم قد حملات عسكرية. انظر حسين المصري، الأمراء العبيد والمماليك في اليمن، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1989م، ص 53 - 56.

(3) Niebuhr, Travels, vol. II, pp. 83-5.

ما هيأها لتكون مركز السلطة والتبعية (patronage)، على الأقل حتى سنة 1850م، ثم حلت بعد ذلك فترة اضطراب سياسي⁽¹⁾. وأصبح جامع صنعاء الكبير أهم مركز للتعليم، ربما على نحو لم يشهده من قبل، وتنافس العلماء من أهل الحديث مع الهادويين على تحديد ما يمكن تعليمه أو قراءته هناك.

وتولت عائلة يهودية منذ وقت مبكر من القرن الثامن عشر سك النقود، وظل سكها في أيدي اليهود حتى القرن التاسع عشر⁽²⁾. ولعل اختيار اليهود الحضريين لهذه الوظيفة المهمة يعود إلى وضعهم السياسي والاجتماعي الضعيف والتابع في المجتمع اليمني، ومن ثم كان الأئمة قادرين على السيطرة عليهم ومعاقتهم دون حصانة إذا دعت الحاجة ودون خوف من النار والانتقام.

وفي يوم الجمعة 3 جمادى الأولى سنة 166هـ/ 9 آذار/ مارس 1753م ألقى ابن الأمير خطبة طويلة في الجامع الكبير بصنعاء لم يذكر فيها الإمام القاسم بن محمد، مؤسس الدعوة القاسمية. وشكل هذا قطيعة مع عرف قاسمي تأسس في القرن السابع عشر بتحريض من القاضي سعد الدين المسوري (توفي سنة 1079هـ/ 1668م). وبرر ابن الأمير ما فعل بالقول إن التراث الإسلامي يسمح بهذا التجاهر في الخطب الطويلة. لكن هذا الفعل أثار غضب بعض أعضاء الأسرة القاسمية، الذين علّوه جزءاً من مؤامرة أوسع لتقويض الزيدية، وطلبوا من الإمام المهدي عباس اعتقال ابن الأمير وهددوا بقتله إن لم يُسجن. ورد الإمام بسجن المحرضين القاسميين بمن فيهم زعيمهم محمد بن علي (توفي سنة 1170هـ/ 1757م)، الذي صودر

(1) اكتسبت صنعاء منذ ذلك التاريخ وضع مركز الحكومة، وهو وضع تواصل حتى اليوم ما عدا خلال فترة قصيرة انتقل فيها الإمام أحمد حميد الدين (توفي سنة 1962م) تمزحاً خاصة له.

(2) Yusef Tabi, *ha-Niyonot le-Garsh et ha-yehudim ad-Teyman be-Men hu-18*, in (2) Yusef Tabi (ed.), *Le Rosh Yusef*, Jerusalem, Afikim, 1995, pp. 459-74, also see Yehuda Nini, *The Jews of the Yemen: 1800-1914*, London, Harwood Academic Publishers, 1991.

إقطاعه من الأرض في ضوران آنس أيضاً. كما اعتقل ابن الأمير في القلعة بجوار ورشة سك النقود حيث ظل سجيناً لمدة شهرين في ظروف اعتقال متساهلة نسبياً. وعلى العكس، كان محمد بن علي ما يزال يذوي في السجن حين مات بعد الخلاف حول الخطبة بسبع وعشرين سنة⁽¹⁾. وقد كتب ابن الأمير وهو سجين قصيدة مدح أيام السبت لأنها الأيام الوحيدة التي تتوقف فيها مطارق سك النقود، فينام نوماً هادئاً. تسجل القصيدة سيطرة اليهود على السكة والوضع الأفضل الذي كان رجال الحديث يتمتعون به في ذلك الوقت.

وجاورت دار الضرب كرهاً وبغس ذا جوار يهود ما لهم في الهدي ثبت
مطارقهم من الطوارق للفتى فما لنام المين في قريهم بخت
فانسلت بيثاً قد تقدم عهد ولا حوَج فيه لمثلي ولا أمث
ومن أعجب الأشياء أني مسلم حنيف ولكن غير أبامي السبت⁽²⁾

واكتسب الأئمة الكثير من زخارف الملوك، وبالتحديد المظلة الإمامية⁽³⁾. وأسوا هذه العادات والأعراف لتشكّل موكباً رسمياً للإمام،

(1) محمد بن إسماعيل الأمير، ديوان الأمير الصنعاني، ط2، بيروت، منشورات المدينة، 1986م، ص 357 - 359، نشر، ج3، ص 182 - 183.

(2) ابن الأمير، ديوان الأمير الصنعاني، ص 117.

(3) Niebuhr, *Travels*, vol. 1, pp. 380-2. وروي أن والي (عامل) المنصور على المخاء، السيد إبراهيم بن عبد الله الجعفوري قدم للإمام مظلة أدمشت من وأما (ربما لجمالها) أصبحت معروفة بال «الجمهورية»، انظر «ليل»، ج1، ص 16 - 17. ويمكن العثور على مزيد من معطياته من «الجمهورية» في كتاب «حبيب يدب» حيث يروي أن النافس الريدي القوي أحمد بن علي السراجي (توفي سنة 1250هـ/ 1834م) أصبح إماماً ومضيفاً لجمعية على رأسه «مطر» حوليات يدب» ص 61 وكانت مظلة خلال فترة طويلة من بين الرموز الثابتة للسيادة والملكية في الهند وخلال الحكم الفاطمي في مصر. انظر: «Mizall» E12, art. ويمكن العثور أيضاً على استخدام للمظلة باعتبارها رمزاً إمبراطورياً عند الأمراء الحاكمة المسلمة في الهند، ويحاطة في الفترة المملوكية وكانت المظلة أحد الرموز الثابتة للملكية، ومن بينها ما هو مخصص حصراً للملك. انظر Abul Aziz, *Arms and Jewelry of the Indian Mughals*, Lahore, n. p., 1947, pp. 77-84.

مع حاشية كبيرة، تمتد من القصر حتى الجامع الكبير، قبيل صلاة الجمعة التي كان يتبعها دائماً عرض عسكري في ساحة القصر⁽¹⁾.

أدلة نقدية على التحولات المذهبية

جرى تجسيد التحولات المذهبية وتقديم الأئمة القاسميين لأنفسهم من خلال تسجيلها على النقود المسكوكة⁽²⁾. لم يك القاسميون نقوداً ذهبية كثيرة لأنهم استخدموا، وبخاصة في الصفقات المهمة، قطعاً نقدية ذهبية من الفئات العليا إما عثمانية أو من إمارة البندقية. لكنهم سكوا عدداً كبيراً من النقود الفضية والنحاسية لتداولها في أغلب المعاملات المحلية. ويمكن العثور في المتحف البريطاني على مثال عما يحتمل أن يكون أول عملة ذهبية سكها إمام قاسمي⁽³⁾. وقد أطلق على هذه النقود التي صدرت سنة 1091هـ/ 1680م تسمية «حرف»، سكه المهدي أحمد بن الحسن (توفي سنة 1092هـ/ 1681م)، رابع إمام قاسمي. ولعل الغرض من هذا النقد أن يهذى أو أن يكون نقداً احتفالياً رسمياً. ولم يُعرف منه إلا أمثلة قليلة. لكن ما يهم هذه الدراسة هو ما على هذه القطع النقدية من نقوش، لأنها تكشف نوع المعتقدات المذهبية الغالبة والطريقة التي يرى بها هذا الإمام شرعية حكمه. يوجد على وجه العملة العبارة التالية من عقيدة المسلم في صيغتها الزيدية:

(1) كانت العملة القاسمية متروكة نوعاً كبيراً، ومعقدة. ولا توجد دراسات تتناول نظام قياسها والنظام النقدي للإمامة. ولا يوجد سوى مقالات متنازعة حول قصايا متعصبة نشرت في مجلات المسكوكات المختلفة. انظر: Stephen Album, *Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean, Oxford, Ashmolean Museum, 1999, vol. X, pp. xi-xii*.

(2) انظر: Nicholas Lowick, *The mint of Sanaa: a historical outline*, in R. B. Serjeant (ed.), *Sanaa. An Arabian Islamic City*, London, World of Islam Festival Trust, 1983, p. 307, Samuel Lochman, *The Zaidi Imam al-Mahdi Ahmad b. al-Hasan and the Gold Coins of the Zaidi Imams of the 17th to the 19th Centuries*, Numismatic Circular 96, 1988, 143-6, 211-12.

(3) من المحتمل أن المواكب الإمامية قد انخلت مثال مواكب الوالي العثماني في اليمن (الـ *Boylerbeyi*). فقد ساروا مثل الأئمة على رأس مواكب يوم الجمعة إلى الجامع الرئيس، محاطين بالجيش والموسيقيين. انظر: C. B. Brouwer, *al-Mukha*, Amsterdam. DeFluyte Raad, 1997, p. 158 وعلى العموم يتناول الفصل الخامس من هذا الكتاب الأنظمة الإدارية العثمانية.

«لا إله إلا الله، محمد رسول الله، عليّ خليفة حقاً»

ويوجد على ظهر العملة العبارة التالية:

«المهدي لدين الله أحمد بن الحسن بن القاسم 1090* (سنة السكة).

وبالتوكيد على أن علياً خليفة النبي «حقاً»، تضيف الصيغة المنقوشة هنا إلى الشهادتين ما تعتمد الدولة والشرعية التي يستند حكم الأئمة إليها، ويالتحديد الانتساب إلى علي الذي ترى الزيدية للإمامة باعتبارها الأساس لخليفة من بعده. وتم هنا توكيد النظرية الزيدية للإمامة باعتبارها الأساس الوحيد للحكم. ويعطي ظاهر العملة اللقب الرسمي للإمام ويتبع انتسابه إلى القاسم بن محمد، مؤسس الدولة. لكن ينبغي القول إن الحسن، والد المهدي (توفي سنة 1048هـ/639م) الذي ذكر هنا، كان أحد أنجع قادة الجيوش القاسمية وكان عالمًا لكنه لم يتول الإمامة⁽¹⁾. وهكذا، في حين تم التوكيد على شرعية القاسميين هنا، لم يستند ادعاء شرعية الحكم إلى النسب الأبوي حصراً، أي انتقال الإمامة من الأب إلى الابن.

وفي سنة 1176هـ/1762-1763م، بعد ثمان وخمسين سنة، سك الإمام القاسمي التاسع المهدي عباس (توفي سنة 1189هـ/1775م) عملة ذهبية بدا أيضاً أنها كانت رمزية لغرض الاحتفال أو للإهداء. وهذه بحق قطعة نقدية فريدة عرضت في متحف Fur Volkerkunde في فيينا سنة 1989 /1990م⁽²⁾ والنقش فيها بأسلوب مختلف تماماً عن القطعة النقدية التي ذكرت آنفاً. لأن على ظاهر القطعة النقدية مقلداً بداخله ما يلي:

«أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين الإمام».

(1) مطلع البورج، ج2، ص 48 - 54، الجزء، ج1، ص 205 - 207.

(2) انظر: «A Tughra on a gold coin of the Zaidi Imam al-Mahdi ab. Abbas, Numismatic Circular 98 (1990), 351. Stefan Nebelhay, Muslimische Münzen aus dem Jemen, in Jemen: Im Lande der Könige von Saba (Vienna. Museum für Volkerkunde, 1989), p. 149

وأود أن أشكر متحف Kunsthistorisches في فيينا لسماحهم لي بتصوير هذه القطعة النقدية.

وعلى وجه القطعة النقدية «طغرة» مشابهة لما وجد على القطع النقدية العثمانية المصرية في تلك الفترة (مثلاً: زاري محبوب)، فيها اسم الإمام المهدي عباس ولقبه. ومنقوش خارج الطغرة «فُهرت بصنعاء»⁽¹⁾. وليس مهتماً عدم الإشارة إلى العقيدة في ظاهر القطعة النقدية، لأن كثيراً من النقود القاسمية لا تشير إلى ذلك⁽²⁾. إلا أن ملامح عديدة تلاحظ عن هذه القطعة بالمقارنة مع الملامح المبكرة. أولها أن مما يلفت النظر أن ادعاء الحكم الرشيد يعتمد هنا على النسب وحده، بمعنى أن حكم المهدي شرعي لأنه ابن رجل تولى الحكم وأبوه ابن رجل تولى الحكم أيضاً، ويشير نسلسل الأسماء إلى «الإمام» على نحو ذي معنى. ويلاحظ هنا وجود تأثير عثماني على آل القاسم من حيث إن النقود الذهبية العثمانية في الفترة نفسها منقوش عليها عبارة «السلطان ابن السلطان»⁽³⁾. ويعد استخدام الطغرة ذا معنى لأنه يقلد أسلوب تقديم السلاطين العثمانيين لأنفسهم، ويبدو أنهم أصبحوا مثلاً يحتذى في إسناد شرعية الحكم. وهكذا يبدو أن الاعتماد عن الزيدية، وعن تراث الأئمة القاسميين المبكرين، قد أصبح نهائياً في القطعة النقدية الثانية.

(1) للمقارنة مع النقود المصرية في الفترة نفسها، انظر

Samuel Lachman, The Egyptian coinage of the 18th century, Numismatics International Bulletin 13 1(1979), 11-14

(2) انظر: Samuel Lachman, The period of the early Qasimid imams of the Yemen, Numismatic Circular 96 (1988), 39-43, (idem, The coins of the Zaidi Imam al-Mutawakkil ala Allah Ismail b. al-Qasim, Numismatic Circular 97 (1989), 147-50, 183-5, (idem, The coins of the Zaidi Imams of the period 1224-1265 H/1809-1849 Numismatic Circular 98, 1-7, and A gold coin of the Zaidi Imam Al-Mutawakkil al-Qasim b. al-Hussayn, Numismatic Circular 98 (1990), 84

(3) وثقاً لما لاحظته فارس النقود استعد اليوم أن نقد المهدي الحبسي مشتق من الـ «زاري محبوب» التي سكها السلطان العثماني محمود الأول ويؤرخ دائماً سنة وصوله إلى عرش السلطنة، أي سنة 1143 هجرية، انظر

(Chester L. Krause et al. (eds.), Standard Catalog of World Coins: Eighteenth Century, 1701-1800, 2nd edn (Iola Wisconsin Krause Publications, 1997), p. 1056 (cat. No. KM 222)

«لا إله إلا الله، محمد رسول الله، عليّ خليفة حقاً»

ويوجد على ظهر العملة العبارة التالية:

«المهدي لدين الله أحمد بن الحسن بن القاسم 1090 (سنة السكة)».

وبالتأكيد على أن علياً خليفة النبي «حقاً»، تضيف الصيغة المنقوشة هنا إلى الشهادتين ما تعتمد الدولة والشرعية التي يستند حكم الأئمة إليها، وبالتحديد الانتساب إلى علي الذي ترى الزيدية أن النبي أوصى أن يكون خليفة من بعده. وتم هنا تأكيد النظرية الزيدية للإمامة باعتبارها الأساس الوحيد للحكم. ويعطي ظاهر العملة اللقب الرسمي للإمام ويتبع انتسابه إلى القاسم بن محمد، مؤسس الدولة. لكن ينبغي القول إن الحسن، والد المهدي (توفي سنة 1048هـ/1639م) الذي ذكر هنا، كان أحد أنجح قادة الجيوش القاسمية وكان عالمًا لكنه لم يتول الإمامة⁽¹⁾. وهكذا، في حين تم التأكيد على شرعية القاسميين هنا، لم يستند ادعاء شرعية الحكم إلى النسب الأبوي حصراً، أي انتقال الإمامة من الأب إلى الابن.

وفي سنة 1176هـ/1763-1762م، بعد ثمان وخمسين سنة، سك الإمام القاسمي التاسع المهدي عباس (توفي سنة 1189هـ/1775م) عملة ذهبية بدا أيضاً أنها كانت رمزية لفرض الاحتفال أو للإهداء. وهذه بحق قطعة نقدية فريدة عرضت في متحف Fur Volkerkunde في فيينا سنة 1989 / 1990م⁽²⁾ والنقش فيها بأسلوب مختلف تماماً عن القطعة النقدية التي ذكرت آنفاً. لأن على ظاهر القطعة النقدية مغلفاً بداخله ما يلي:

«أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين الإمام».

(1) مطلع البدر، ج2، ص 48 - 54. البدر، ج1، ص 203 - 207.

(2) انظر: Samuel Lachman, A Tugra on a gold coin of the Zaidi Imam al-Mahdi al-Abbas, Numismatic Circular 98 (1990), 351; Stefan Nebelhay, Muslimische Münzen aus dem Jemen, in Jemen: Im Lande der Könige von Saba (Vienna. Museum für Volkerkunde, 1989), p. 149.

وأود أن أشكر متحف Kunsthistorisches في فيينا لسماحهم لي بمسور هذه القطعة النقدية.

وعلى وجه القطعة النقدية «طغرة» مشابهة لما وجد على القطع النقدية العثمانية المصرية في تلك الفترة (مثلاً: زاري محبوب)، فيها اسم الإمام المهدي عباس ولقبه. ومنقوش خارج الطغرة «شربت بصنعاء»⁽¹⁾. وليس مهماً عدم الإشارة إلى العقيدة في ظاهر القطعة النقدية، لأن كثيراً من النقود القاسمية لا تشير إلى ذلك⁽²⁾. إلا أن ملامح عديدة تلاحظ عن هذه القطعة بالمقارنة مع الملامح المبكرة. أولها أن مما يلفت النظر أن ادعاء الحكم الرشيد يعتمد هنا على النسب وحده، بمعنى أن حكم المهدي شرعي لأنه ابن رجل تولى الحكم وأبوه ابن رجل تولى الحكم أيضاً، ويشير تسلسل الأسماء إلى «الإمام» على نحو ذي معنى. ويلاحظ هنا وجود تأثير عثماني على آل القاسم من حيث إن النقود الذهبية العثمانية في الفترة نفسها منقوش عليها عبارة «السلطان ابن السلطان»⁽³⁾. وبعد استخدام الطغرة ذا معنى لأنه يقلد أسلوب تقديم السلاطين العثمانيين لأنفسهم، يبدو أنهم أصبحوا مثلاً يحتذى في إسناد شرعية الحكم. وهكذا يبدو أن الاعتماد عن الزيدية، وعن تراث الأئمة القاسميين المبكرين، قد أصبح نهائياً في القطعة النقدية الثانية.

(1) للمقارنة مع نقود المصرية في الفترة نفسها، انظر:

Samuel Lachman, The Egyptian coinage of the 18th century, Numismatics International Bulletin 13 (1979), 11-14.

(2) انظر: Samuel Lachman, The period of the early Qasimid Imams of the Yemen, Numismatic Circular 96 (1988), 39-43, idem, The coins of the Zaidi Imam al-Mutawakkil al-Allah Ismail b. al-Qasim, Numismatic Circular 97 (1989), 147-50, 183-5, idem, The coin of the Zaidi Imam of the period 1224-1265 11/1809-1849 Numismatic Circular 98, 1-7, and A gold coin of the Zaidi Imam Al-Mutawakkil al-Qasim b. al-Husayn, Numismatic Circular 98 (1990), 84.

(3) ولما لاحظته دارس النقود استفاد اليوم، أن نقد المهدي عباس مشتق من آل زاري محبوب، التي سكها السلطان العثماني محمود الأول ويؤرخ دائماً سنة وصوله إلى عرش السلطة. أي سنة 1143 هجرية. انظر:

Chester E. Krause et al. (eds.), Standard Catalog of World Coins: Eighteenth Century, 1701-1800, 2nd edn (Iola, Wisconsin. Krause Publications, 1997), p. 1056 (cat No KM-222).

والنقطة الأخيرة الجديرة بالملاحظة في هاتين القطعتين النقديتين أن الخط في القطعة الأولى من حيث النسخ والأسلوب أكثر شبهاً بنقود المغول والصغويين في الفترة نفسها⁽¹⁾. وكما لاحظنا، تم سك القطعة الثانية على مثال النقود العثمانية المصرية. ولعل هذه إشارة إلى أهمية تأثير مصر على اليمن في القرن الثامن عشر.

استعراض القوة

تفترض القطعة النقدية الأخيرة مفهومًا مختلفًا لشرعية القوة عن ذلك المنسوب تقليديًا إلى أئمة الزيدية. فقد كان يوجد في الفكر الزيدي المبكر، مثلما في الفكر الشافعي، شيء من التسامح أو الحذر بحيث لا تدخل الاهتمامات الأسرية أو الشخصية في اهتمامات الحاكمين إلا من خلال موافقة الأطراف المعنية. فقد يكون لكل خلاف حلول محتملة عديدة، في حين أن أعمال الحاكم تدخل على نحو متزايد في الحقل العام باعتباره وسيطًا. لكن الحاكم القاسمي في القرن الثامن عشر أصبح منفصلًا عن رعيته. وأصبحت المظاهر أهم، كما أصبحت استعراضاته العامة أمام رعيته مراسيم ومواكب معدة بإتقان. وأصبح الوصول إلى الإمام في هذه الفترة مشكلة حتى للخاصة، مثل الوزراء ومسؤولي الإدارة: وأقام أئمة القرن الثامن عشر، مثل السلاطين العثمانيين، حاجيًا (بوابًا)، وظيفته، كما يفترض اسمه، التحكم في الوصول إلى الحاكم. ولا يستطيع العوام رؤية الحاكم إلا عند رؤية المواكب المعدة بإتقان لمرافقة الإمام إلى صلاة الجمعة. وقد سجل جان دو لا روك Jean de la Roque وصفًا لمثل هذه المواكب، وهو رجل فرنسي وصف زيارة السيد دو لا غرولودير M. de la Grolaudière سنة 1712م ومعه طبيب جراح يدعى سيمر باربييه Sieur Barbier إلى الإمام المهدي صاحب المواهب. قال:

«إن ملك اليمن يعيش حياة منتظمة جدًا، فينهض من نومه عند طلوع أشعة الفجر، ويتناول وجبة الغداء في الساعة التاسعة، وينام في الساعة الحادية عشرة، وفي الساعة الثانية بعد الظهر تدق الطبول (المراغم) ويرقص الشباب (بيترعون). وليس

(1) إن النقود التي سكها المهدي العباسي من حيث أسلوب النقش والمظهر العام، قريبة الشبه بالنقود الفخمية لبرهان نظام شاه الثاني (حكم من 999 أو 1000 - 1003 هـ/ 1591 - 1595م) في سلطنة أحمد نيجار في الهند. انظر:

Stan Goron, *The Coins of the Indian Sultanate* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2001), p. 327 (no. N10, Pagoda, Burhanabad, 35g).

وهذا مؤشر آخر إلى تأثير الشبكة العالمية لانتقال التجارة والأفكار على القاسمين في تلك الفترة.

لرئيس المطبلين سوى امتياز الدخول إلى منزل الملك في أية ساعة، وهو رجل تركي حسن الهندام. ويرتدي حزامًا واسعًا يزيد من غلظته أطباق فضية واسعة، وعباته مطرزة من أعلاها بما يساوي عرض الكف في الواجهة، وتلتف حوله سلسلة فضية عدة لغات في شكل غريب. وبمجرد إعطاء هذا الضابط الإشعار بأن الملك قد استيقظ، يزوره الأمراء وكبار القوم، ويتحدثون معه حتى يحل الوقت المعتاد للصلاة أو للعمل: ولا يقترب كبار رجال الدولة من الملك، بل يتناولون يده اليمنى التي يمدّها على ركبته ويقبلونها بكثير من الاحترام. وتخصص ساعات للاستراحة وزيارة النساء. ويتناول بعد ذلك طعام العشاء، ويختتم اليوم دائمًا بالذهاب إلى النوم في الساعة الحادية عشرة مساءً. إلا أن موكب الملك خارج المواعيد حتى الجامع، الساعة الثانية بعد ظهر يوم الجمعة، حدث يختلف عن هذه البساطة ويعبر عن العظمة الملكية⁽¹⁾. ويوجد في سجلات القرن الثامن عشر بوضوح عبيد يطلق عليهم لقب «أمير» أو «نقيب»، يحملون باعتبارهم موالى تابعين ويكلفون بقيادة الجيوش لقمع التمردات أو لجباية الضرائب. وعُيّن بعضهم أيضًا ولاية للمناطق أو لإدارة الموانئ على ساحل البحر الأحمر. كما قاموا بدور في مشاحنات البلاط وسياساته. ومع أن السجلات التاريخية لا تتحدث عن حياة الجوّاري، كان الأئمة يملكون عددًا منها كمحظيات. يقول

(1) La Roque, A Voyage to Arabia the Happy (London, Golden Ball, for G. Strathan and R. Williamson, 1726), pp. 194-5. من رحلتي البعثين الفرنسيين سنة 1708 وسنة 1711 إلى اليمن استنادًا إلى ملاحظات المشاركين في هاتين البعثتين ورسالتهما. فقد جاء الفرنسيون إلى اليمن لشراء البن والتوصل إلى معاهدة تنظم العلاقات مع الإمام. وكان الغايغ الأبعد تجنب المرور بالوسطاء المصريين والأتراك الذين كانوا يزودون الفرنسيين بالبن في مصر.

كارستن نيپوره الذي زار بلاط المهدي عباس سنة 1762م، إن الإمام نفسه:

«كان أسمر البشرة، مثل جدوده من جهة أمه، ولا يشبه قط أهل بيت النبي الآخرين. ولو لم يكن له بعض السمات الزنجية، ربما ظُنَّ أن لون وجهه قد يكون أملح. وكان من رأيت من إخوته العشرين سود البشرة، فطس الأنوف، غليظي الشفاه، مثل السود في جنوب إفريقيا»⁽¹⁾.

ويستحق الملاحظة أن الألقاب لم تكن تطلق على الشخصيات البارزة في تلك الفترة مثل مشايخ القبائل، ولم يمنحوا رُتبًا ولا يعملون موظفين في البلاط. كما يلاحظ تماثل تسميات القادة من العبيد ومن أعضاء العائلة الحاكمة. وأصبح الجيش في ذلك الوقت يؤدي دورًا مهمًا، وكذلك التابعون العبيدون من حملة الأعلام أو ضاربي الطبول (المرافع) أو نافخي النغير (البورزان). وأصبح مفهوم القوة منفصلًا عن الصفات الشخصية للحاكم، ولا تكون هذه القوة واضحة إلا في الاستعراضات العامة، مثل موكب الإمام الذي يتحول إلى عرض رسمي متقن. ويواصل لا روك وصف الموكب كما يلي:

«يمشي في مقدم الموكب ألف من الجنود على الأقدام في ترتيب حسن، يطلقون زخة من الرصاص عند خروجهم من القصر، ومن بين هؤلاء الجنود ربتان ترتديان لونين يطلق عليهما لوني محمد وعلي. يليهم متنا فارس من الحرس الملكي، يمتطون ظهور جياد مطهمة عليها زيتة أنيقة. ويحملون الرمح إلى جانب الأسلحة العادية، أي السيف والبندقية. ويزين الرأس بغطاء ذي هذب. ويتبع الجيوش مسؤولو البيت المال وموظفو البلاط يمتطون ظهور الخيل في خيلاء. وبعدهم بمسافة قصيرة يظهر الملك

(1) Niehuhr, Travels, vol. II, pp. 76-7

على خيل أبيض جميل هادئ لا يمتطيه أحد سواه. وعلى الجانبين ولداء الأميران، على ظهر حصانين ثمينين بزيئة ثمينة. وهناك ضابط يحمل مظلة كبيرة أو بالأحرى غطاء منمقاً مزيناً، يركب الملك تحته على ظهر خيله الأبيض لبقى رأسه حر الشمس. وهي مظلة من الحرير اللامع، مع شريط أو نوع من الزينة من الحرير الأحمر عرضه ثمان بوصات، يدور من حوله، محلى بشبكة فضية. وفي رأس المظلة كرة فضية مذهبة فوقها هرم فضي.

ويأتي قبل الملك مباشرة أحد ضباطه على ظهر خيل يحمل القرآن في حفية من القماش الأحمر، وآخر يحمل بيرقاً من الحرير الأخضر، ذا شكل مربع، يسمى لواء الملك، محلى بحاشية فضية، ليس عليه أية علامة كما في البيراق الأخرى باستثناء بعض حروف هربية مطرزة. وفي الأخير ضابط يسير خلف الملك ممطياً ظهر جواد ويحمل سيفاً مقبضه وحمده مزينان بسحاه، إذ إن الغمد مغطى بغمد آخر ذي لون أحمر قاتم. ولا تتوقف أصوات الطبول طوال الوقت الذي يستغرقه الموكب، ويواصل الشباب النشيطون الرقص (البرع)⁽¹⁾. ومن الواضح أن سلطة الإمامة قد تغيرت عما نصت عليه كتب الفقه الزيدي. وكان الأوروبي الذي شهد بعينه موكب يوم الجمعة على حق عندما وصف الإمام بأنه ملك اليمن. ويلاحظ (سيد مصطفى) سالم في كتابه «وثائق يمنية» أن المهدي صاحب المواهب كان أول إمام قاسمي استخدم حنم في مرسلاته، ربما شياً به سلاطين العثمانيين، ويحتمل أيضاً أنه تشبه بإمبراطور المغول في الهند⁽²⁾. فعلى ذلك الوقت، كان الأئمة يكتفون

(1) La Roque, A Voyage to Arabia, pp. 195-7. ويصف بيور وماليا مواكب مماثلة يوم الجمعة، انظر: Niebuhr, Travels, vol. 1, pp. 380-2, Valentia, Voyages and Travels, vol. II, p. 349. وروى لمانتييه بقلم والي المخا مواكب مماثلة يوم الجمعة تشبهاً بالإمام.

(2) سيد مصطفى سالم، وثائق يمنية، ص 40، 71 و 76. ومن المحتمل أن الأئمة كانوا يقدرون الممول في الهند الذين وجد أن عتوماتهم مطابقة لعتومات أئمة اليمن (انظر: B. N. Goswamy and J. S. Grewal, The Mughals and Jugs of Jahlnur, Simla: The Indian Institute of Advance Study, 1967، انظر بغضه ملحقاً بالحقول. ويبدو أن الظهرة التي غالباً ما وُصفت بالوثائق العثمانية، ووثائق المغول أيضاً، قد استخدمت لأول مرة على يد المهدي عباس.

بوضع توافيعهم، وغالباً ما يكون فوق النص وتحت البسمة مباشرة، في ترتيب يرفع مكانة الإمام، كما يقول سالم.

ويتضح أن عهد صاحب المواهب كان عتيفاً وقاسياً⁽¹⁾. فقد هرب من اليمن عدد من السادة، وكثير منهم من بيت القاسم، خوفاً منه. وعلى ميل المثال هرب الحسن والحسين ابنا المتوكل إسماعيل، مع عائلتيهما إلى مكة؛ وهرب من موالى الإمام إلى الهند إسحاق بن محمد العبدى (توفي سنة 1115 هـ/ 1704م)، بعد حادث نسي فيه أن يذكر لقب الإمام عندما قرأ جهراً رسالة موجهة إليه⁽²⁾. كما أن صالح بن مهدي القبلي اتهم صاحب المواهب بفرض جبايات غير شرعية. وكان على الأخصى يرسل جنوده إلى القبائل للجباية، لكن القبائل كانوا يدفعون للعساكر ليتجنبوا دفع الجبايات. وأصبح هذا هرباً من الجزية التي يتواطأ فيها بعض مشايخ القبائل مع الإمام. ويضيف القبلي أن أحداً لم يجبر على عرض أي نزاع على الإمام لأنه يفرض بانتظام على الشاكي دفع نقود. ويضرب القبلي مثلاً على ذلك بحال منطقته كوكيان، التي لم تستطع جمع ضرائب تكفي لتغطية نفقات الحكومة فيها، على نحو جعل أئمة مثل المتوكل إسماعيل يدفعون من الخزينة العامة العجز الذي تراكم خلال سنوات. أما صاحب المواهب فقد كان يجبي العائدات لنفسه ولمواليه من المنطقة ولم يعد يصرف لأي من المستحقين محلياً⁽³⁾.

وتواصلت خلال عهود خلفاء صاحب المواهب في القرن الثامن عشر أشكال الحكم الأبوية التي بدأت في الأساس في عهده. فقد أسسوا بنى إدارية أكثر رسمية عمل فيها قضاة و«عمال» أوقاف، وجباة صرائب، وموظفون مسؤولون عن الموازين والمكاييل، وموظفو

(1) انظر: نضر، ج 1، ص 736 - 737، وج 2، 402 - 409.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 319 - 320، هجر العلم، ج 3، ص 1425.

(3) انظر: هجر العلم، ج 3، ص 1571 - 1574.

موانئ. وكان لدى كل إمام في تلك الفترة موظف يعمل كبيراً للوزراء، وعدد آخر من الوزراء المسؤولين عن الشؤون القبلية والأوقاف وفرض الضرائب. كما كان في كل منطقة وزير. ولأن الدولة لم تعد تعتمد على شجاعة الإمام وعمق معرفته، لم تعد صفات القائد الشخصية شروطاً رسمية لوصوله إلى الحكم.

تعيين الشوكاني قاضياً للقضاة

حين توفي يحيى السحولّي سنة 1209هـ/ 1795م عرض الإمام المنصور علي (توفي سنة 1224هـ/ 1809م) على الشوكاني أن يتولى منصب قاضي القضاة. وقد تردد الشوكاني خلال أسبوع. يقول في السيرة التي سطرها عن نفسه إنه لم يرد قبول المنصب خشية أن يصرفه عن نشاطاته العلمية⁽¹⁾. كان دون شك مدركاً لمخاطر العمل مع الحاكمين، دون ذكر ما تعني الصلة بالحاكمين من وصمة فساد وعدم استقامة، وهو ما جعل كثيراً من العلماء يتجنبون مثل هذه الصلة⁽²⁾. لكنه يقول إن تلاميذه وعلماء آخرين أقنعوه أخيراً بقبول المنصب خشية أن يتولاه شخص آخر أقل كفاءة أو ربما ذو اتجاه آخر. وربما انحنى الشوكاني وقبل العرض أمام وعد «الإقطاع» الذي أعطى له الإمام مؤخراً واستطاع أن يجمع منه ضرائب وعائدات مثل الزكاة والصدقات والوصايا⁽³⁾. وكان التبرير الرسمي لمنحه إقطاعات ضمان استقامة القضاء لأن ذلك يزيل أي دافع لقبول الرشوة. ويصف ذلك كاتب «حوليات يمانية» بعد مرور خمسين سنة على الأقل على زمن الأحداث فيقول:

«وكان شيخ الإسلام لتفيله لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ولم يشهد عليه أحد بأخذ نكير ولا قطمير من المتشاجرين والسبب أن معه قطع مثل رصابة والرونة وغيرها تدبر أقل ما يكون ألف قدح طعام ومثلها عدد أنصب غنم وعاد معه من الحيمة

(1) انظر: القصارة، ص 423 - 425. البدر، ج 1، ص 464 - 465.

(2) انظر مثلاً: نشر، ج 1، ص 153.

(3) لم يتضح لي ماذا كانت الوصايا. وربما كانت أوقافاً يتولى الأمانة إدارتها.

مصرف في كل شهر نحو مئة قرش حجر فيأكل معه كل من عرفة وجاوره ولم يدخر شيئاً مما حصل⁽¹⁾.

وهنا إشارة أخرى إلى الإقطاعات التي منحها الإمام للشوكاني حين أصبح قاضي القضاة في عهده:

«واقطعه الإمام صدقات رصابة وجبل اللوز وصدقات الرونة وسعوان وشوكان وشوبان وشيخاً واسعاً غير هذه ومن صدقة بيت راجح وأضاف إليه صدقة بيت قبان وصدقة بيت الحيمي ووصية التوهمي وتنعمة⁽²⁾».

أصبح الشوكاني دون شك رجلاً غنياً ذا نفوذ بسبب هذه الامتيازات، لأن دخله السنوي من الحيمة وحدها بلغ 1200 «قرش حجر» (دولار قضي إسباني)⁽³⁾. ولبس من الواضح كيف أنفق هذه النفوذ، لكن يُروى أنه استمتع بثياب فاخرة وبأسلوب حياة ممتاز⁽⁴⁾. ولا شك أنه أنفق بعض هذه المبالغ على تلاميذه، الذين قد يكونون جزئياً سبب شعبيته وسبب النفوذ الذي اكتسبه بين جماعة العلماء. ويقول السيد أحمد زيارة، المعني السابق للجمهورية اليمنية: إن الشجار الذي حدث بين الشوكاني وتلميذه البارز محمد بن علي العمراني (توفي سنة 1264هـ/ 1848م) كان بسبب الإشراف على إقطاعاته. إذ تولى العمراني وظيفة الإشراف عليها حتى وقت مبكر من ثمانينيات القرن الثامن عشر حين طلب منه الشوكاني أن يسلمها لابنه الذي

(1) حوليات بماتية، ص 278 - 279.

(2) نيل، ج 2، ص 298، عبد الله بن محمد الحبشي، دراسات في التراث اليمني (بيروت: دار العودة، 1977م)، ص 64، وقد أثار الهاديون في اليمن الكثير من النقد حول هذه «الإقطاعات» حديثاً، وادعوا أنها تلقي الضوء على المولى الذي اشترك فيه الشوكاني وعمل بانتظام مع حكام فاسدين وغير مستقيمين.

(3) لمعرفة القيمة الشرائية السنية للقطع النقدية المختلفة في ذلك الوقت، انظر: العمري، مئة عام، ص 150، 208 - 209.

(4) حسين العمري، الإمام الشوكاني وأهل عصره (دمشق: دار الفكر، 1990م)، ص 434.

كان قد بلغ سن الرشد. ونفجر شجار بين الرجلين أدى إلى سجن العمراني حتى أوشك أن يعاقب بالإعدام. وفي سنة 1250هـ/ 1834م أطلق سراح العمراني فهرب فوراً إلى زبيد حيث مات فيما بعد في غارة قبيلة يام الإسماعيلية على المدينة⁽¹⁾. وقد كتب العمراني حين كان في زبيد مؤلفاً في التاريخ بعنوان «إتحاف النيه بتاريخ القاسم وبنيه» يوبخ فيه الشوكاني فيما يخص عدداً من الأمور من بينها ادعاؤه أنه «مجتهد مطلق». ويقول إنه جعل القضاء في اليمن أسوأ مما كان لأن كثيراً من التلاميذ غير الأذكياء وغير المبرزين استجابوا لدهوته فزودهم بوسائل لكسب الأموال العامة على نحو غير شريف. ويواصل العمراني قائلاً:

«وجراء على المبالغة في تلفيق هذا المتجر الكاسد أن مولت له نفسه طمس مذهب الزيدية فعند ذلك يكون الرجوع إلى ما قرره بهوسه في الأقطار اليمنية وبزاحم الشافعي في انتشار مذهبه وبزاحم أبا حنيفة في التدين بما قرره في كتبه... أوقع العداوة والشحناء بين أهل البلاد»⁽²⁾.

ويسخر الزيديون المعاصرون من الشوكاني لأنه جنى فوائد كثيرة من ارتباطه بالأئمة. فعلى سبيل المثال يحكي زيد الوزير أن ثروة الشوكاني اتضحت في بدانته. فما يزال في صنعاء حلوى تباع تسمى «ملاجم (خدود) الشوكاني».

(1) انظر نيل، ج 2، ص 289 - 293.

(2) محمد بن علي العمراني، إتحاف النيه، مخطوطة المكتبة الشخصية الخاصة لمحمد العمراني، صنعاء، ورقة 46، وتوجد نسخة مخطوطة مختلفة مع بعض الإضافات من الكتاب نفسه في المكتبة الغربية في صنعاء، تاريخ رقم 77.

تلاميذ الشوكاني وتأثيره

اكتسب الشوكاني بعد تعيينه قاضياً للقضاة سلطة تعيين تلاميذه في الوظائف المختلفة في البلاد كلها. ونتج عن هذا النفوذ الجديد الذي اكتسبه، بالإضافة إلى الشهرة الواسعة التي سبق له أن حققها باعتباره مصدراً للمعرفة وشخصية مهعة في سلسلة سند أكثر من مؤلف في حقول المعرفة المختلفة، الإسلامية وغيرها - كما عرضها في مؤلفه المشهور «إتحاف الأكابر بإسناد الدفاتر» - الثفاف مجموعة كبيرة من الناس من حوله، سعيًا وراء الحصول على إرشاداته ورعايته. وقام تلاميذه بتأمين استمرار تراثه الفكري ونشروا آراء علماء الحديث بين علماء الهضبة الزيدية وخارجها.

وتوجد قائمة أكثر تفصيلاً بتلاميذ الشوكاني في مؤلف مادي، كتبه أحد هؤلاء التلاميذ، في سيرة موسعة للشوكاني تعدد مناقبه وأعماله الجليلة كما تذكر أسانئده وتلاميذه مع تراجم موجزة لكل واحد منهم⁽¹⁾. كتب هذا المؤلف الذي يحمل عنوان «التقصار في جيد زمن علامة الأقاليم والأمصار» محمد بن الحسن الشجني⁽²⁾. يواصل الشجني في ثانيا الكتاب ذكر الشوكاني بلقبه المبتجل «شيخ الإسلام». وهذه أول مرة يذكر فيها عالم يعني ذو أصل زيدي على هذا النحو، وقد يعكس محاولة تشبه بالمادة العثمانية. ويذهب الشجني أن الشوكاني مجدد القرن الثالث عشر الهجري⁽³⁾. ووفقاً

لما قاله المؤلف، كان الشوكاني قد أصبح مرجعاً معترفاً به على نحو واسع قبل تعيينه قاضياً للقضاة بكثير، بل إن علو مكانته بين العلماء جعلت الإمام يطلب منه الحلول محل القاضي يحيى السحولي. قال:

«ولما انتهى إلى غاية في علوم الاجتهاد لم يبلغها مشاركوه من مجتهد زمانه، ودارت عليه رضى التدريس والإفتاء، وقصده الطلبة من المحلات النائية، وأتته السؤالات المكرومة من علماء الأمصار في المسائل المشككة، وكذلك مما قرب من صنعاء ونواحيها لما عرفوا أن حكام صنعاء يرجعون إلى ما أفتى به فيما شجر عندهم وكانوا يسمعون عنه أنه ينهى عن أخذ الأجرة على الفتوى ويلوم من أخذها، وكادت شغلته بذلك أن تأتي على جميع أوقاته، توفي القاضي العلامة الصدر حاكم صنعاء يحيى بن صالح السحولي رحمه الله، فأمر الإمام المنصور رحمه الله بتفليق ديوان الحكم الذي يجتمع به أعيان الأحكام يساحة دار الإمام وما زال يسأل عن شيخ الإسلام ليتعرف حاله ممن يدخل عليه من وزرائه، فكلهم يقول لا نعرف شخصه وإنما نعرف مکتوباته وشهرته وبأنه قد صار الآن مرجع العلماء في الحضرة، وذلك لتفيض شيخ الإسلام عن جميع أرباب الدولة بل عمن لم يكن من أهل العلم على الإطلاق، وانكشف أن عند الإمام رحمه الله من أحواله ما لم يكن عند أحد من أرباب دولته فأرسل إليه...»⁽⁴⁾.

وبتولي الشوكاني منصب قاضي القضاة أصبح قطباً مهماً في حكومة

العالم المشهور ابن حجر والسيوطي في مصر المصور الوسطى، ويبدو أنه فط من خلال احترام التلاميذ بكتب الشيخ اللقب المبتجل. انظر:

Ella Landau-Tasseron, *The Cyclical Reform: a study of the Mujaddid tradition*, Studia Islamica 70 (1989), 79-117

(1) التقصار، ص 423 - 424.

(1) ليست القائمة شاملة، لكنها تشمل أهم الأشخاص الذين اتصلوا بالشوكاني.

(2) حقق هذا المؤلف محمد علي الأكرع ونشر بعنوان «حياة الإمام الشوكاني المسمى كتاب التقصار».

(3) التقصار، ص 417. وتوجد ادعاءات مشابهة بلوغ وضع المجدد أطلقها تلاميذ علماء مثل =

الإمام. وهكذا أتم انتقال السلطة سلمًا من المنصور علي إلى المتوكل أحمد، بطريق تنظيم مؤامرة داخل القصر تم في نهايتها تجريد المنصور من سلطاته وتنصيب المتوكل مكانه⁽¹⁾. وتولى مراسلة الوهابيين بالنيابة عن الإمام، مدافعًا عن المذهب الرسمي للإمامة. وتولى مؤخرًا التفاوض للتوصل إلى اتفاق مع الجيش المصري التابع لمحمد علي، استعادت الإمامة بموجبه السيطرة على تهامة بعد هزيمة الحركة الوهابية والإمارة شبه التابعة لها بزعامة أشرف أبو عريش. ويخبرنا الشجني أن أي فرار حكومي لم يتخذ دون استشارته⁽²⁾.

ويمكن إدراك ما بلغه تأثير الشوكاني على أعضاء الأسرة الحاكمة ومدى تطابق آراء الأئمة، وبخاصة المتوكل أحمد والمهدي عبد الله، مع آرائه الفقهية والدينية، من تتبع المسار التعليمي لأحد الأمراء. يروي الشجني قصة القاسم ابن الإمام المتوكل أحمد الذي ولد سنة 1211هـ/ 1796م ونشأ في القصر حيث تعلم في البداية القرآن ثم علوم الحديث. وكان أول كتاب تعلمه في علوم الحديث «بلوغ المرام» لابن حجر، قرأه على محمد عابد السندي (توفي سنة 1257هـ/ 1841م)، حفيد رجل مشهور من علماء الحديث زار صنعاء ووظفه الإمام للاستفادة من مهاراته الطبية⁽³⁾. وبعد أن حفظ القاسم بلوغ المرام عن ظهر قلب، قضى أيامًا كثيرة يقرأه غيبًا والشوكاني يستمع إليه مرات عديدة من بداية الكتاب حتى نهايته. يتلو ذلك وصف لدراسته على الشوكاني وحبه لعلوم الحديث.

«ثم قرأ على شيخ الإسلام في صحيح البخاري وصحيح مسلم... وكان له شغف بعلم السنة المطهرة والتظهر بها في

أيام أبيه المتوكل رحمه الله وإكباب على مطالعة دواوين الحديث... لا يلتفت إلى سوى ذلك. وكان الإمام رحمه الله يحضه على ذلك ويرغبه ويعطيه من هذه الكتب ما أرادته وطلبه لإعجابه به حتى اجتمع لديه من كتب الحديث وشروحها ما لم يجتمع لغيره...⁽¹⁾

وتوجد رواية أخرى تلقي الضوء على تأثير الشوكاني في عهد المهدي عبد الله تشير إلى ابن مسعد، شيخ رجام، وهي قرية في بني حشيش شمال شرق صنعاء. فقد استدعى الشوكاني ابن مسعد إلى المحكمة بسبب بعض المخالفات لكن الشيخ القليلي رفض الاستجابة. وعدّ الشوكاني هذا الرفض تحديًا للشريعة. ودفعه الغضب لإرسال أقلامه ودوانه إلى المهدي عبد الله الذي كان في ذلك الوقت مقيمًا بوادي ظهر على بعد بضعة كيلومترات من صنعاء. وحال بلوغ هذه الأخبار إلى الإمام:

«فقام من حينه وأمر بالمخروج على الذي كسر الشريعة ولم يدخل صنعاء بل هزم إلى الروضة وهي طريق رجام ولقية القوم والمدافع وأحاطوا برجام وأكلوا عنبه ورعي زرعه ورموه بالمدافع وتوسط عليه الشريف علي وغانم بن مهدي وخرج إلى سلاسل الحديد وعين عليه أكثر مما يستحق عقوبة لكسر الشريعة...⁽²⁾

وأصبحت هذه الرواية مثلاً يضربه بعض قضاة اليمن الحديث الذين يرون أن تأثير الشوكاني قدم مثلاً ينبغي الاقتداء به في سلطة القضاء وقوتهم⁽³⁾.

(1) التقصار، ص 389.

(2) حوليات يمانية، ص 50.

(3) انظر محمد إسماعيل المراني، نظام القضاء في الإسلام (صنعاء، مكتبة دار الجيل، 1984م)، ص 244 - 245. محمد بن علي الأكوخ، حياة عالم وأمير (صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، 1987م)، ص 60 - 62.

(1) البلد، ج 1، ص 466 - 467.

(2) التقصار، ص 425.

(3) للاطلاع على ترجمة محمد عابد السندي انظر البلد، ج 2، ص 227 - 228، نيل، ج 2، ص 279 - 281. وبعد هودة السندي من مصر التي ذهب إليها موثقًا من الإمام، أخبر الشوكاني أن لا وجود لعلوم الدين في مصر، وأن ما تبقى هناك تقليد وتصوف.

التعيينات القضائية

نستحق التعيينات القضائية التي قررها الشوكاني انشباعاً خاصاً لأنها توضح كيف استطاع أن يضمن دوام تأثيره ليس فقط في حياته، بل بعد مماته بكثير. وتوجد أمثلة كثيرة يمكن تعدادها، ولكن تكفي بعض الأمثلة لإعطاء فكرة عن رعايته وعن المفردات التي استخدمت في المصادر التاريخية لشرح تأثيره. يروي الشجني أن المهدي عبد الله عين القاضي حسين بن محمد العنسي (توفي سنة 1235هـ/1820م) حاكماً (قاضياً) على زييد، أكبر مدينة في تهامة آنذاك، بناء على «ملاحظة» من «شيخ الإسلام»⁽¹⁾. وعين عبد الرحمن بن أحمد البهكلي (توفي سنة 1248هـ/1832م) حاكماً (قاضياً) لبيت الفقيه في تهامة بعد «سعي» «شيخ الإسلام»⁽²⁾. وتلميذ آخر للشوكاني هو القاضي محمد بن يحيى العنسي الذي قرأ على «شيخ الإسلام» بعض كتب الحديث، والنحو، وتفسير القرآن وبعض كتب الشوكاني، ثم أذن له الشوكاني بأن يتولى القضاء في ذمار⁽³⁾. وعين القاضي عبد الله بن علي سهيل (توفي سنة 1251هـ/1835م)، الذي كان لديه ميل خاص نحو مؤلفات الشوكاني، أحد قضاة صنعاء⁽⁴⁾. كما أن بعض تلاميذ الشوكاني، مثل صالح بن محمد العنسي، الذي كان أيضاً زوج ابنته وتولى القضاء في صنعاء ثم

في إب، أسسوا عدلات قضاء وشبكات محلية في المناطق التي عملوا فيها وتواصل حضور هذه الشبكات حتى وقت متأخر بعد تراجع الإمامة القاسمية نفسها واختفائها⁽⁵⁾.

ما يستحق الملاحظة في جميع أمثلة من رعاهم الشوكاني، صلته بتعيين قضاة سواء في صنعاء أم في مناطق تقع إلى الجنوب منها، وبخاصة في المناطق الشافعية في اليمن الأسفل أو تهامة. وافتصرت المناطق الزيدية التي عين فيها قضاة على تلك الواقعة جنوب صنعاء مثل ذمار التي ظلت طوال حياة الشوكاني تحت سلطة الإمامة. وبعد التوزيع الجغرافي لهذه التعيينات في مناطق يسود فيها المذهب الشافعي مؤشراً آخر على مدى الأهمية البالغة التي مثلتها هذه المناطق بالنسبة للإمامة، وعلى الأخص كمصدر للدخل. وعلى العكس، وضفت المصادر التاريخية المرتفعات الواقعة شمال صنعاء بأنها تقع قضائياً خارج المجال. ووصف العلماء الأفراد في هذه المناطق بأنهم يواصلون تطبيق الشريعة في مناطقهم⁽⁶⁾. لكن على العموم، ذكرت هذه المناطق باعتبارها مصدراً للاضطراب، تنزل منها القبائل لإحداث القلاقل والمطالبة بالإعانات، أو بقيام متنافسين يدعون الإمامة ويسعون لانتزاع السلطة باسم التشدد في الاستقامة ويحصلون هموماً على دعم قبلي.

(1) انظر Meusick, The Calligraphic State, p. 45 وكذلك نيل، ج2، ص 14. ومثال آخر من مولاة التلاميذ هو الحسن بن أحمد عاكش الضندي (توفي سنة 1289هـ/1872م)، انظر أيضاً نيل، ج1، ص 314 - 318.

(2) تُعد منطقة كوكبان وشبام أحد الأمثلة التي كانت فيها هائلات علماء، مثل بيت شرف الدين، مركزاً مهماً للتعليم وواصلت أداء دور محكمة. وشكلت «بحر أخرى» لقضاة محمية شبه مستقلة، ظلت فيها الشريعة تطبق بصرف النظر عن غياب القوى القضائية المركزية.

(1) التقصار، ص 367، الجزء، ج1، ص 228 - 229.

(2) التقصار، ص 371. انظر أيضاً الجزء، ج1، ص 318، نيل، ج2، ص 23 - 25.

(3) التقصار، ص 431.

(4) التقصار، ص 373، انظر أيضاً نيل، ج2، ص 84.

الإمامة تفقد أراضٍ

نعرف من رواية كارستن نيبور أن الإمامة كانت سنة 1760م قد فقدت السيطرة الفعلية على أغلب المناطق شمال صنعاء وشرقها⁽¹⁾. فقد كان نفوذ الإمامة في هذه المناطق شديد الضعف، باستثناء جيوب قليلة شمال صنعاء أو شمال غربها مثل عمران وكوكبان، وأحياناً كان هذا النفوذ غير موجود حتى في هذه الجيوب خلال حياة الشوكاني. وهذا يعني أن سلطة الإمامة اقتصر على المرتفعات جنوب صنعاء ومنطقة تهامة الساحلية شمالاً حتى اللحجة. وباستثناء المخا، فقدت الإمامة الكثير من تهامة ما بين سنتي 1803 و1818، إما لوقوعها تحت سيطرة الوهابيين أو أشرف أبو عريش⁽²⁾. فقد كان التأثير الوهابي خلال هذه الفترة كبيراً. ولعل من غير الواقعي حصر مواقف الشوكاني الفكرية في الرد على مقالات الوهابية مذهبياً وفقهياً أو التكيف مع الضغط السياسي الذي مارسه القوى الوهابية المسلحة على الإمامة.

وننتج من الانهماك الوهابي في اليمن فقدان الإمامة عملياً لأغلب مناطق تهامة بين سنتي 1803 و1818م حتى تعرضت الوهابية سنة 1818م للهزيمة أمام قوات محمد علي⁽³⁾. وكانت الوهابية سنة 1801 قد أصبحت ناشطة في الحجاز: ف وقعت مكة تحت سيطرتهم سنة 1803، وبعد سنة وقعت المدينة المنورة أيضاً - وهذموها في المدينتين القباب المنصوبة على

(1) Niebuhr, *Travels*, vol II, pp. 45-7 191.

(2) 192 عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، المخطوط من تاريخ اليمن (بيروت، منشورات المعسر الحديث، 1987)، ص 259، 262. محمد بن إسماعيل الكبسي، اللغات السنية في أخبار الممالك اليمنية (مطبعة السعادة، تاريخ الطبع غير متوّن)، ص 298 - 302.

(3) انظر: البدر، ج 1، 240 - 241.

قبور أولياء الصوفية، ودمروا كذلك أماكن الزيارات الأخرى⁽¹⁾. وفي عسير الشمالية استجاب الحاكم المحلي في جبال السراة، عبد الوهاب بن عامر الرقيدي، المعروف بـ «أبي نقطة»، للدعوة الوهابية بعد زيارته لعبد العزيز ابن سعود في عاصمته الدرعية سنة 1802-1803⁽²⁾. وقام عبد العزيز بتعيين أبي نقطة حاكماً لعسير العليا.

أما في جنوب عسير فإن الحاكم من الأشراف آل خيرات، الشريف حمود بن محمد أبو مسمار، قد فرض نفسه سنة 1802 حاكماً مستقلاً في أبو عريش، بعد أن حكم أبو عريش حتى ذلك الوقت باسم الإمام المنصور علي، وسيطر على أكثر تهامة من سنة 1803 حتى وفاته سنة 1818⁽³⁾. وتفجر القتال بسرعة بين أبي نقطة والشريف حمود، وكان منطقياً أن ينهزم الشريف حمود في المعركة في منتصف رمضان سنة 1217هـ كانون الثاني/يناير 1803. وأدى هذا إلى أن يعلن الشريف حمود الولاء لابن سعود وللدعوة الوهابية ليتم بعد ذلك تعيينه أميراً على عسير السفلى نيابة عن ابن سعود⁽⁴⁾. وياشر الشريف حمود تفوية لقعدة التي تستند إليها قوته بغزو المزيد من أراضٍ تهامة، مستولياً على اللحية، والحديدة، وزبيدة، وبيت الفقيه، وجيس⁽⁵⁾. كما حاول الاستيلاء على منطقة حجة في الجبال المرتفعة شمال غرب صنعاء، لكن جرى صدّه سنة 1220هـ/1805م وأعيد تعيين الشاعر القاضي عبد الرحمن الأنسي حاكماً (قاضيًا) شرعياً في المنطقة⁽⁶⁾.

(1) St J B Philby, *Arabia* (London: Ernest Benn, 1930), pp. 83, 87.

(2) عبد الرحمن بن أحمد البهكلي، فتح المود في سيرة دولة الشريف حمود، لعنق محمد أحمد العقيلي، الرياض، مطبوعات دار الملك عبد العزيز، 1982، ص 128 - 129.

(3) البدر، ج 2، ص 369.

(4) البهكلي، فتح المود، ص 142.

(5) البدر، ج 1، ص 262، البهكلي، فتح المود، ص 170 - 176.

(6) حسين عبد الله العمري، *The Yemen in the 18th & 19th Centuries* (London: Ithaca Press, 1985), p. 51.

وحاول الإمام المنصور في مناسبات عديدة استعادة السيطرة على تهامة، لأن فقدان السيطرة على الموانئ بخاصة سبب انخفاضاً كبيراً في الدخل وفي قدرة الإمام على شراء ولأه القبائل⁽¹⁾ لكن الصعوبات السياسية والاقتصادية التي واجهتها الإمامة في المناطق الأخرى خلال هذه الفترة أعاقَت استعادته لتهامة⁽²⁾. وأوضح دليل على ذلك إخفاق قوة مكونة من ألف محارب من ذو محمد وذو حسين ومعهم ثلاثون فارساً، أرسلها الإمام من صنعاء في 20 رجب سنة 1221هـ/ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 1806م لاستعادة تهامة، بسبب عدم إرسال تعزيزات ومؤن⁽³⁾.

(1) Dresch, Tribes, p. 214 al-Amri, The Yemen, pp. 30, 66, 92. وكذلك: نشر، ج 1، 410.

(2) بمعنى ضعف الله سبحانه وتعالى في دور محو السور (سكت لأسر في حوليات تلك الفترة)، فكرة واضحة عن الضرر الذي سببه سيطرة الشريف حمود على تهامة والأثر المدمر الذي تركه ذلك على النظام النقدي للإمامة. انظر

al Amri, The Yemen, pp. 52, 56, fn. 75

(3) Al-Amri, The Yemen, p. 52.

القضاة آل العنسي في جبل برط

أثار صعود علماء السنة في صنعاء في عهد الإمام المنصور حسين بن القاسم (توفي سنة 1161هـ/ 1748م)، وعلى نحو أبرز في عهد المهدي عباس، ردود فعل العلماء الهاديين، وبخاصة القضاة آل العنسي في منطقة جبل برط الحدودية. ولا يُعرف سوى القليل عن هؤلاء القضاة، ولم تذكر كتب السرحم سيرهم. وربما ألقى هذا الصوء على وضعهم الهامشي⁽¹⁾ ويتحدث كل من ابن الأمير والشوكاني عنهم بازدراء باعتبارهم من أهل جهة حرضوا قبائل ذو محمد وذو حسين من بكيل ليحدثوا القلاقل ويشعروا الاضطراب. ويرد أول ذكر لآل العنسي سنة 1145هـ/ 1732م حين قاد عبد الرحمن بن محمد العنسي قبائل بكيل في غارة على ميناء اللحية. وكان رد فعل ابن الأمير على هذه الغارة نظم قصيدة تدينهم وتحتج على الإمام المنصور حسين لسماحه بحدوث ذلك⁽²⁾. وكان ابن الأمير في ذلك الوقت يناصر محمد بن إسحاق (توفي سنة 1167هـ/ 1754م)، وهو داع سعى للوصول إلى الإمامة منافساً للمنصور الحسين لكنه هزم بسرعة وانسحب ليكرس حياته للتدريس في صنعاء⁽³⁾. وفي سنة 1151هـ/ 1738م، حظي في النهاية ابن الأمير برعاية المنصور وعُيِّن خطيباً للجامع الكبير في صنعاء.

واضطرب ابن الأمير للتخلي عن هذا المنصب سنة 1166هـ/ 1753م

(1) Dresch, Tribes, pp. 134, 138, 199, 212-14

(2) ابن الأمير، ديوان الأمير صنعاني، ص 415 - 417.

(3) البدر، ج 2، ص 127 - 130.

حين أدى عدم ذكره لاسم الإمام القاسم بن محمد في خطبة الجمعة إلى إثارة شغب. وروى أن هذا الإغفال لذكر القاسم دفع شخصاً يدعى «السيد يوسف العجمي الإمامي»، وهو فارسي قدم للإقامة في صنعاء «لينشر المذهب الاثني عشري»، لقيادة مجموعة من العوام للذهاب إلى المسجد بقصد قتل ابن الأمير، موجهين له تهمة أنه «ناصري» (أي يكره علي بن أبي طالب وأهل البيت)⁽¹⁾. وتدخل المهدي عباس ومنع السيد يوسف من البقاء في اليمن وسجن المحرضين الآخرين على الشغب، وكانوا علماء هادويين محليين وأفراداً من بيت القاسم، اترضوا جميعاً على الانجاء السني الذي نسير عليه الإمامة. كما أمر الإمام بسجن ابن الأمير لمدة شهرين، لكن ظروف سجنه كانت أخف بالمقارنة مع العقوبة التي فرضت على خصومه الهادويين. وواصل المهدي عباس سياسته التي تفضل مدرسة الحديث السنة كما فعل حين عين حسين بن مهدي النعمي إماماً لمسجد قبة المهدي الذي بناه في صنعاء⁽²⁾.

وقد أدت سياسات المهدي عباس، التي سمحت لهؤلاء العلماء السنيين بالنشاط في صنعاء متمتعين بالحصانة، إلى هجرة أحد أفراد بيت القاسم، واسمه عبد الله يوسف، من صنعاء إلى بمرط سنة 182 هـ/ 1768م داعياً القضية آل العنسي لمواجهة هذا التحول وللتدخل مباشرة في شؤون صنعاء⁽³⁾. وكتب آل العنسي، الذين كان يرأسهم في ذلك الوقت القاضي حسن بن أحمد، رسائل إلى علماء حوث، وكوكبان،

(1) هجر العلم، ج4، ص 1833.

(2) هجر العلم، ج2، ص 639. نشر، ج1، ص 617 - 618. كان حسين النعمي (توفي سنة 1187هـ/ 1773م) عالماً تهامياً يتبنى مقالات متية بجل ابن الأمير. واشتهر بقراءة مجاميع الحديث النبوي واتباع الطقوس السنية في الصلاة، مثل الرقع والضم، والتأمين بعد قراءة الفاتحة في الصلاة، وهي أمور أنكرها الهادويون. كما اشتهر العمي بكتابة مؤلف أيد فيه تحطيم الوهابيين للقبور. انظر حسين النعمي، مدارج الألباب في مناهج الحق والصواب (الرياض: مكتبة المعارف، 1985م).

(3) عبد الله الجراحي، المقطف، ص 255 - 257. نشر، ج3، ص 43 - 44.

وهمار، طالبين دعمهم في مواجهة التوجه السني للإمامة، وشكوا من أن سياساتها الضريبية جائرة، وضربوا أمثلة عديدة على طبيعة حكمها الشرير. وفيما يلي مثال على ما قالوا:

«قال موجب للرفع إليكم هذا أنا شاهدنا أموراً في صنعاء أحدثها السيد محمد الأمير في تشجيع ملعب أهل البيت وتفضيل من كان مقلداً واستخفاف بعلم أهل البيت... وأحوال الدولة قد صارت ظاهرة على خاص وعام أنهم اغتصبوا أموال الله تعالى على أهلها ووضعوها في غير محلها، جعلوها زينة في البساتين والدور... جعلوه ولاية الجور لهم فريضة إلى تأسيس المظالم بوضع الخراجات التي لم يكن لها دليل من الكتاب والسنة... فإن كنتم تعلمون ذلك أنه يجب علينا وعليكم جمعتم قبائلكم وطلبتم منهم ما طلبناه من قبائلنا وجمعتم رأيهم على الاتفاق بين الجميع إلى سوق الحرف (حرف سفيان) لجمع الكلمة على ما يرضي الله تعالى»⁽¹⁾.

وأجاب علماء حوث مدافعين عن ابن الأمير، مؤكدين أنه مجتهد له الحق، بل عليه واجب اتباع ما يتوصل إليه من آراء بنفسه. وقالوا إن ما يفعل من حركات في الصلاة كان قد أقرها كثير من الأئمة السابقين من أهل البيت. كما اتهموا القضية آل العنسي بالسمي وراء فوائد شخصية من كل هذا ونصحوهم بدلاً عن ذلك بالانصاف وأن يأمرؤا قبائلهم من بكييل باتباع الفرائض الشرعية والتخلي عن العرف القبلي (الطاغوت) مثل حرمان النساء من الميراث وأخذ الربا. إلا أنهم اتفقوا مع آل العنسي على أن الدولة اغتصبت الثروة بطرق غير شرعية لبناء القصور وتزيين الخيل والعبيد والجواري⁽²⁾. وانتهى الرد بالقول إن أحداً في صنعاء لا يقبل نصيحة علماء حوث:

«فهم يعتقدون أنا عصيمات وما يعلمون أنا معصمون بالله مما

(1) هجر العلم، ج4، ص 1835 - 1836.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 1837 - 1840.

هم (أي العصيمات) عليه وأن بيننا وبين العصيمات من المباينة والبعد كما بين الإسلام والكفرة⁽¹⁾.

بمعنى آخر، نظرت صنعاء إلى سكان الهضبة شمال صنعاء على نحو لا يميز بين بعضهم بعضاً باعتبارهم رجال قبائل لا دين لهم.

ومن الواضح أن علماء حوث لم يكونوا يرغبون في استدراج صنعاء إلى حرب. وأرسل إليهم آل العنسي رسالة أخيرة يتهمونهم فيها بالاشتراك مع ابن الأمير فيما يطرح من آراء، معبرين عن خيبة أملهم لأنهم اعتقدوا أن علماء حوث شيعة ولم يدركوا أن تأثير الفكر السني قد وصل إليهم أيضاً. وقالوا إنهم يحتاجون لمناصرة حوث لهم ليفتحوا لهم الطريق (أي إنهم احتاجوا إلى الإذن بالمروء عبر أراضي حوث القبلية لمهاجمة صنعاء)، لأن آل العنسي وقبائلهم توصلوا إلى إجماع على قتال الإمام، وإلا كانوا مناصرين للشمر والظلم. وأخيراً رفض آل العنسي القول إنهم يطلبون الدنيا وأصروا على أن هدفهم طرد ابن الأمير وأنصاره من صنعاء وإلغاء الزكاة غير المشروعة التي فرضتها الدولة⁽²⁾. وقد تم صوغ الحجج بمفردات هادوية مميزة.

وفي سنة 1184هـ/1770م تمردت قبائل برط من ذو محمد وذو حسين بقيادة حسن بن أحمد العنسي «لنصرة المذهب» كما قالوا. وحصد الإمام المهدي وابنه علي (الذي أصبح الإمام المنصور فيما بعد) هجومهم على أبواب صنعاء⁽³⁾. ويقول الشوكاني إن قبائل برط في الواقع لم يكفوا عن القتال حتى زاد الإمام ما يتلقونه من إهانات إلى مبلغ عشرين ألف ريال في العام، وهذا يعني أنهم يستلمون إهانات منتظمة⁽⁴⁾. فلم تكن مواضع النزاع مذهبية تماماً. لكن هجوم قبائل برط يشير إلى أن السياسات البعثية

(1) هجر العلم، ج 1، ص 516 - 517، ج 4، ص 1840.

(2) المصدر السابق نفسه، ج 4، ص 1841 - 1842.

(3) Serjeant, The post-medieval and modern history of Sana'a and the Yemen, p.86.

(4) البلد، ج 2، ص 136. أدب الطلب، ص 161 - 162.

اتخذت مظهرًا مذهبيًا بحلول النصف الثاني من القرن الثامن عشر، لأن تصامح الإمام مع الآراء السنية كان السبب المُعلن للتمرد. وروى أن الإمام المهدي سعى لتهدئة القصة آل العنسي بإصدار الأمر إلى المصنبر في صنعاء حتى لو كانوا من الشافعية أو الحنفية أن يمتنعوا من التأمين (قول «آمين») بصوت عال في صلواتهم⁽¹⁾.

ويُفسر الشوكاني المعارضة الهادوية له وللعلماء مثل ابن الأمير بأنها ناتجة عن الجهل والتعصب وطلب علماء مثل آل العنسي للمنافع الدنيوية. ويقول إن هؤلاء استغلوا الغوغاء وضللوا عليهم ليمتقدوا أنهم يدافعون عن المذهب. ويتضح ازدراؤه لقبائل الهضبة الشمالية الذين استخدموا على هذا النحو في أحد مقالاته حيث يقول:

«ومن محن الدنيا أن هؤلاء الأشرار يدخلون صنعاء لمقررات لهم في كل سنة ويجتمع منهم الوف مؤلفه فإذا رأوا من يعمل باجتهاده في الصلاة كأن يرفع يديه أو يضمهما إلى صدره أو يتورك أنكروا ذلك عليه، وقد تحدث بسبب ذلك فتنة ويتجمعون وينهبون إلى المساجد التي تُقرأ فيها كتب الحديث على عالم من العلماء فيشربون الفتن، وكل ذلك بسبب شياطين الفقهاء الذين قدمنا ذكرهم. وأما هؤلاء الأعراب الجفافة فأكثرهم لا يصلي ولا يصوم ولا يقوم بفرض من فروع الإسلام سوى الشهادتين على ما في لفظه بهما من عوج»⁽²⁾.

ويضع الشوكاني الخلاف مع القضاة آل العنسي في إطار الجدل المعاصر له بين الداعين إلى الاجتهاد وأتباع التقليد. بإيجاز، يقول إن الهادويين لم يتسامحوا مع المجتهدين الذي خرجت آراؤهم عن مقالات المذهب، وأصروا على أن يتمسك الجميع بالتقليد. ولذلك يرد الحجة

(1) نشر، ج 1، ص 618.

(2) البلد، ج 2، ص 136. Dresch, Tribes, p 212 - 213.

عليهم بالقول إن أول ما تتعلمه التمسيد لهدوي أنه سمع عن المحتشد أن
يقلد وهكذا دون ادعاء أن من مواجب على الجميع أن يقدوا، مافص في
لواضع لمعادلات التريديني في يدعي هؤلاء، العلماء لجهده أنهم مدفعون
عنها⁽¹⁾ وسكر الشوكاني جميع الأبعاد السياسية والاجتماعية للسرع بين
الهادويين وعمدا، لسة كما يشمل الموضوع الذي يحفظ تكون علمه وعم
اس الأمير، وإن كان ينتج عن عملية احتشاد، فبه يدحض في الواقع جميع
مفادات المذهب الهدوي الكلامية واعتقديه. كما أن الأئمة في عصره
أصبحوا يزدون ما يقول العلماء أمثال اس الأمير والشوكاني، معص ورأ
سياسي لآراء السة، وهو أمر لا مسؤل في تاريح التريديني ورأي
الهدويون أن هذا توافق في المصالح من لائمه وعلماء السة سيودي إلى
روال مذهبهم ولا بد أنهم أدركوا أنه سيحري إقصاء العلماء الذين لا
يعتفون رأء علماء السة وضرق احتشادهم من شأنه في صعد.

وأدى فقدان الإمامة لأغلب المرتفعات الشمالية أن أصبح أغلب
المناطق التي تحكمها في ذلك الوقت شافعية. وأبدى علماء الشافعية في
هذه المناطق الكثير من الحماسة للشوكاني، وبخاصة لمنهجه الفقهي
الذي ركز على الاستناد إلى مجاميع الحديث السنية وتوصل إلى آراء
مألوفة لديهم. وكان الشوكاني يصدر اجتهاداته الفقهية في شكل فتاوى
قصيرة، أو مؤلفات طويلة، أو رسائل ملزمة لجميع المحكام (القضاة) في
دولة الإمامة⁽²⁾. وكان لهذه «الاجتهادات» وضع مماثل لـ «اختيارات»
الأئمة من بيت حميد الدين في القرن العشرين، والتي إما عدلت أحكام
الفقه الهدوي حول قضية معينة أو قدمت لها صياغة محددة. وبحلول
هذه الآراء الفقهية محل غيرها من الأحكام، وبكونها كذلك قابلة للتنفيذ

(1) البقوة، ج 2، ص 135.

(2) المصراوي، إتحاف النجبة، الأوراق 44 ب - 46 أ، 68 ب - 70 أ، 82 ب - 85 أ.
محمد بن إسماعيل المرادي، نظام القضاء، ص 245.

عملياً، أصبح الشوكاني المرجع الفقهي الأعلى في دولة الإمامة. ولم
يكن مستعراً أن يكتب الشوكاني الكثير من المعجيين الشافعية، لأن
أرءه أسقطت الكثير من أحكام الفقه الهدوي التي كانت نطق في أحاء
دولة الإمامة في ذلك الوقت⁽¹⁾، وكان الشافعية يضطرون إليها باعتبارها
عش فرصته الهضبة الشمالية

(1) رشاد الملبحي، التقاليد والمحدثات في النظام القانوني اليمني (القاهرة: مطبعة الشروق،
تاريخ الطبع غير معلون)، ص 256 - 257.

اتصالات بين علماء الشافعية وعلماء اليمن الأعلى

على الرغم من جميع الاضطرابات السياسية التي شهدتها القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، تواصلت الاتصالات بين علماء الشافعية وعلماء اليمن الأعلى، مع وجود علماء من كلا المجتمعين يدرسون عند بعضهم بعضاً ويمنحون الإجازات. ومن الطبيعي أن يشعر علماء الشافعية بالانجذاب كبير نحو علماء الحديث الزيديين، والذين بدوا لهم مثل السنيين في توكيدهم على الاستناد إلى مجاميع الحديث السنية. ويمكن رؤية هذا الانجذاب في قراءة يبير شخصيات مثل السيد عبد الرحمن بن سليمان الأهدل (توفي سنة سنة 1250هـ/1835م) من زبيد، الذي شملت رحلاته الدراسية المرتفعات اليمنية والحجاز حيث كانت مكة والمدينة في ذلك الطرف مركزين كبيرين للتعليم. وقد درس الأهدل على أكبر علماء السنة في عصره في زبيد والحجاز، ومن مشايخه محمد بن مرتضى الزبيدي (توفي سنة 1204هـ/1790م)، مؤلف قاموس مشهور بعنوان «تاج العروس»، ودرس الأهدل أيضاً على أغلب أبرز علماء الحديث في صنعاء، مثل عبد القادر بن أحمد الكوكباني (توفي سنة 1207هـ/1792م) الذي كان ينظر إليه باعتباره أكبر مجتهد في أيامه ويمثل الصلة العلمية بين ابن الأمير والشوكاني. كما درس الأهدل على ثلاثة من أبناء ابن الأمير. ومع أنه ظل من الناحية الرسمية شافعيًا، كان من حيث توجهه من علماء الحديث، يعيل إلى علوم الحديث ويوصف في سيرته بأنه «محدث»⁽¹⁾.

وسمع حضور علماء الحديث في صنعاء بحدوث هذا التفاعل،

(1) نيل، ج 2، ص 30 - 31.

وبذلك تغير اتجاه تيار التعليم بحيث أصبح السنيون عندئذ يأتون إلى الهضبة للحصول على المعرفة بعد أن كان علماء الزيدية خلال العصور الوسطى يغادرون الهضبة الشمالية للحصول على المعرفة في المراكز السنية مثل تعز وزبيد ومكة⁽²⁾. وكانت صلات الأهدل الوثيقة بعلماء الحديث في المرتفعات اليمنية دافعاً لكتابة «النفس اليماني»، وهو مؤلف في التراجم أوجت به الإجازات التي منحها لأخي الشوكاني وابنه، حين قدما من المرتفعات الشمالية إلى زبيد ليدرسا عليه. وتوضح نظرة الأهدل إلى الشوكاني في وصفه له في النفس اليماني حيث يقول:

«... إمام عصرنا في سائر العلوم، وخطيب دهرنا في إيضاح دقائق... الحافظ المسند الحجة الهادي في إيضاح السنن النبوية...»⁽³⁾.

ولم يكن بالإمكان أن يخفى على الأئمة المحاكمين هذا الانجذاب المتبادل والتفاعل بين علماء السنة في اليمن الشافعي وعلماء الحديث في المرتفعات الشامية. ونعل هذا سبب شعور الأئمة بالحاجة لأب براهمهم الشوكاني في معاركهم في البلاد كلها. وكان الشوكاني خلال هذه الرحلات يتولى التدريس في المدن التي توقف الأئمة فيها، موسماً نسكته لعنبة ومجال إشعاعه العلمي، ويوسع كذلك السلطة الدينية للدولة ولحكم الأئمة

(1) ويمكن حتى القول، على سبيل الجدل، إن الاتصالات بين الزيديين والسنين في القرنين الثامن والتاسع الهجري/الرابع عشر والخامس عشر الميلادي، وعلى الأخص في مكة، قد أتاحت لعلماء مثل محمد بن إبراهيم الوزير (توفي سنة 1240هـ/1844م) التعرف على آراء علماء الحديث ومفالاتهم ومن ثم إحضارها إلى المرتفعات الزيدية. انظر: أحمد بن عبد الله الوزير، تاريخ بني الوزير، مخطوط، ميلانو، مكتبة الإسبروزيانا، رقم 556 و 557 الأوراق 78 ب - 79 أ. البدر، ج 2، ص 90.

(2) عبد الرحمن الأهدل، النفس اليماني (صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م)، ص 176. ولم تبق النسخة المطبوعة من الكتاب على عتائه الكامل وهو «النفس اليماني والروح اليماني في إجازات القضاة بني الشوكاني».

الذين يعمل في خدمتهم⁽¹⁾. وعلى عكس الحملات العسكرية الزيدية المبكرة التي قادها أئمة يتمتعون بمكانة علمية رفيعة، قاد الحملات في عصر الشوكاني أئمة غير علماء يرافقهم علماء متفقهون، وهو ما يوضح التحول المهم في طبيعة سلطة الإمامة وحكمها في ذلك الوقت. وغالبًا ما تتكرر في الحوليات التاريخية وكتب التراجم صورة الإمام العالم المحارب الذي يقاتل على ظهر جواده ويكتب المؤلفات في موضوعات مثل علم الكلام والفقه، لتجسد المثل الأعلى في القيادة الزيدية. وقد نشر أئمة من أمثال القاسم بن محمد، وقبل ذلك المنصور عبد الله بن حمزة وآخرون، هذا المثل وجسده إلى حد كبير. وعلى العكس، يُنظر إلى أئمة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر باعتبارهم مجرد «أئمة دنيا»⁽²⁾. وقد كان المؤلف المجهول لـ«حوليات يمانية»، في الواقع، واضحًا في التفريق بين عصره والفترة السابقة، أي القرن السابع عشر حيث قال:

«هذا في الأيام الأخيرة وما هي بشيء بالنظر إلى أيام المهدي أحمد ابن الحسن والمتوكل على الله إسماعيل. وأما غرة الدنيا عند أهل الدنيا لأهل الدين فأيام المهدي عبد الله وصنوه الهادي محمد بن المتوكل، فهي الغرة لشراف المترفهين وجمع حطام الدنيا الفانية... ولكن الزمان تبسم لأهل ذلك الوقت. والسبب أن أرض اليمن كلها في يد الدولة ببنادورها ويمناها وريمتها وحنمتها وجميع الجهات، حتى أن الثبن ينساق من أطراف البلاد فيما سبق من برط وآخره في أيام المهدي من عمران تبين للخيال»⁽³⁾.

ولعل من أقوى الصور تلك القصة التي تتحدث عن قشة أحضرت إلى صنعاء من برط البعيدة. فقد كان ينظر إلى برط، وفي الواقع ما يزال كثير من اليمنيين ينظرون اليوم إليها، باعتبارها أكثر المناطق القبلية صعوبة في

حكمها، وموطن قبائل ذو محمد وذو حسين، من بكيل. وكانت سيطرة أي إمام عليها تعني أنه قوي وذو نفوذ كبير: فحتى مع دخول برط في اقتصاد اليمن كله تحت سلطة حكومة مركزية، يُقال إن أئمة القرن السابع عشر كانوا قادرين على تحقيق العدالة والازدهار العام. ولأن مؤلف الحوليات كتب ما كتب في القرن التاسع عشر، تعدد رؤيته لإمامة القرن السابع عشر إسقاطًا يقوم به شخص يعرف معرفة دقيقة النظام الأبوي للحكم في عصره حين لم يعد الأحكام يمتلكون المؤهلات التي امتلكها أسلافهم. وارتبطت رؤيته لنظام الإمامة في الفترة القاسمية المبكرة ارتباطًا وثيقًا بالمؤهلات الشخصية لحكام امتازوا بالاستقامة وعاشوا وفقًا للمثل الأعلى الزيدي بصورة عامة.

(1) للحصول على وصف لرحلات الشوكاني مع الأئمة انظر «التفصير»، ص 75 - 95.

(2) انظر: حوليات يمانية، ص 282.

(3) حوليات يمانية، ص 278-282-283. Drench, Tribes, pp. 208-209.

التوافق بين القوة والعلم

وقفت الإمامة القاسمية في نهاية القرن الثامن عشر بقوة إلى جانب علماء الحديث. وبدا المنصور علي (حكم بين سنة 1775 وسنة 1809م)، على غير ما كان عليه والده المهدي عباس، منزعًا من القبائل ومن الهادويين المحافظين. ولذلك انضم إلى هؤلاء العلماء وطلب من الشوكاني قبول منصب قاضي القضاة، وهو ما سمح للشوكاني بالإشراف على النظام القضائي للإمامة وتعيين القضاة وإعفائهم، وكذلك رئاسة الديوان الذي يعمل فيه عدد من القضاة ويمثل في الواقع محكمة الاستئناف الأخيرة⁽¹⁾ وروى أن الشوكاني اشترط للقبول عددًا من الشروط. فقد أصر على أن تنفذ أحكامه أيًا كانت وأيًا كان المحكوم عليه، حتى لو كان الإمام نفسه. وقيل للإمام ذلك الشرط دون ممانعة. وواصل الشوكاني العمل بوظيفة قاضي القضاة في عهد الإمام المتوكل أحمد (حكم بين 1809 و 1816م) والإمام المهدي عبد الله (حكم بين 1816 و 1835م)، اللذين قيل إن أهمية الشوكاني في عهديهما زادت إلى درجة أن أي أمر لم يبرم دون أخذ نصيبته⁽²⁾. لم تتوفر في الأئمة القاسميين الثلاثة الذين عمل الشوكاني في خدمتهم شروط المذهب الزيدي الصارمة للإمامة. وكما رأينا، ينص هذا المذهب على أن يتوفر في الإمام الشرط المتشدد نسبيًا بأن يكون عالمًا محاربًا بالإضافة إلى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». لكن الشوكاني دحض هذا المذهب مستندًا في دعوته إلى أحاديث سنية لا تشترط في الإمام أن يكون مجتهدًا أو

(1) انظر: Niebuhr, Travels, vol II, pp. 83-84.

(2) الظفار، ص 424 - 425.

حتى علويًا قاطميًا، وتقتصر على أن يكون من فريش. كما رفض أن تكون الدعوة طريق الوصول إلى الإمامة، وقرر أن طريقها بيعة «أهل الحل والعقد»، أي الوجهاء. والطريق الثاني للوصول إلى الإمامة في رأي الشوكاني أن يتولى إمام تعيين آخر ليكون خليفته، كما فعل الخليفة الأول أبو بكر حين رشح الخليفة الثاني عمر بن الخطاب للخلافة. ومع اعتراف الشوكاني بالطريقتين السالفتين للوصول إلى الإمامة، وضع نفسه في التراث السني تمامًا، معتبرًا أن تولي أبي بكر وعمر يعد فدية تحتذى للوصول الشرعي إلى الإمامة. وحرّم على المسلمين الخروج على الإمام الظالم ما أقام الصلاة ولم «يظهر منه الكفر الجواح»⁽¹⁾.

(1) محمد الشوكاني، السبل الجرار المتدفق على حقائق الأزهار، تحقيق محمود زايد (بيروت، دار الكتب العلمية، 1983م)، ج 4، ص 505 - 515.

الأهمية المتزايدة للعلماء

تميز المجتمع في دولة الإمامة في القرن الثامن عشر بوجود نظام تبعية يربط الإمام وأساقته بالعلماء باعتبارهم جماعة مميزة، على نحو قد يشبه مجتمع القاهرة في الفترة المملوكية كما وصفها جوناثان بركي (Jonathan Berkey)⁽¹⁾. فقد قام العلماء في الإسلام الزيدي التقليدي بدور حاسم في قبول دعوة من يدعو لتزلي الإمامة، من خلال مباحته ومن ثم منح الشرعية لحكمه. لكن يمكن سحب هذا الاعتراف بشرعية إمامته في أية لحظة إذا لم يف بالشروط، أو إذا ظهر مرشح أكفأ منه وادعى الإمامة. ويعيش الأئمة على الدوام تحت تهديد هذه التحديات، ويمتلئ الكثير من تاريخ الزيدية في الواقع بصراعات بين الداعين المتنافسين على الإمامة. إلا أن العلماء، وعلى الأخص «أهل الحل والعقد» في الزيدية التقليدية، لا يكونون جماعة مميزة تعتمد على رعاية الدولة. بل هم رجال متعلمون مبعثرون في مراكز علم تنتشر في المرتفعات. وتغير الوضع بقيام الإمامة القاسمية، وبخاصة بعد بناء أجهزة الدولة ومؤسساتها. وبحلول القرن الثامن عشر تهرق العلماء، وعلى الأقل أولئك الذين عاشوا تحت سلطة الدولة، بطريقة أقرب إلى السنة التقليدية. إذ منحوا الشرعية لحكم الأئمة بصرف النظر عن الأهلية والاستقامة، وأمروا الناس بالطاعة، وجمعوا الزكاة، وقدموا خدمات

Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

أخرى غير ملموسة⁽²⁾. وبالمقابل، تقلدوا المناصب في أنحاء الدولة ليعتدوا سلطة الإمامة⁽³⁾.

واتخذت التبعية للإمامة أشكالاً عدة: فقد مُنحت مناطق للعلماء ليتولوا جباية الضرائب (الزكاة) منها. وحُين العلماء قضاة أو كتاباً أو عُملًا (يتولون الحكم نيابة عن الإمام) في المدن والنواحي. وتولوا «نظارة» الأوقاف و«الوصايا»⁽⁴⁾، أو عينوا خطباء وأئمة مساجد معينة. وفي استطراد حول «أحداث» القرن الذي عاش فيه كاتب «حوليات يمانية» المجهول⁽⁵⁾، يقدم صورة للبنى السياسية والإدارية في الدولة كما وجدت في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. يقول إن الإمام يقف على رأس الدولة، يطبق الشريعة ويحجبه «شيخ الإسلام» (أي قاضي القضاة) طبقاً للكتاب والسنة النبوية. ومن تحتهم الأمراء من بيت القاسم، آل الإمام، وأولهم «سيف الخلافة» (ولي العهد)، وله «إقطاع» و«مصاريف» وغذاء لأتباعه، وجميعهم يأتون إليه ويعرفهم. ويأتي تحت الإمام «شيخ الإسلام» والأمراء:

(1) يتضح هذا من الدور الشخصي الذي قام به الشوكاني في تأمين انتقال الحكم سلمًا من الإمام المريض الخوف المصنوع علي إلى ابنه المتوكل أحمد، ثم من أحمد إلى ابنه المهدي عبد الله. وكان الشوكاني في الحالتين أول من أعطى البيعة ثم تولى أحدهما من ثقة بني القاسم ووجهاء الدولة بالنيابة عن الإمامين.

(2) للمقارنة بأوضاع أخرى انظر: Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge University Press, 1984), pp. 130-41 and Berkey, *Transmission*, chapter 4.

(3) على سبيل المثال، عين المهدي عباس في وظيفة «كاتب الأوقاف» القاضي أحمد بن صالح بن أبي الرجال (توفي سنة 1191/1777م، وهو ليس مؤلف كتابه تراجم مشهور بعنوان «مطلع البدور» بل يحمل اللقب نفسه) وكان أحد أبناء العائلة نفسها ما يزال يتولى لوظيفة نفسها سنة 1337/1938م. انظر: نشر، ج 1، ص 137 - 143، يدورج 1، ص 61 - 62.

(4) يفترض حسين المصري أن الكاتب المجهول لهذه الحوليات هو أحمد بن عبد الله لزييري، الذي أكمل كتابها بالاعتماد على مؤلف القاضي محسن بن أحمد الحرازي (توفي سنة 1288/1871م)، انظر المصري، ملة هام، ص 296، هامش رقم 2. ويؤكد الحبشي الذي حقق المخطوط أن المؤلف مجهول.

وبعدهم الوزراء خمسة ستة كل وزير على بلاد تهامة وزير اليمن وزير آس وريمة وعثمة وزير البلاد الغريبة⁽¹⁾ وزير الجمال وزير الصوافي وزير العكفة ووزير الختام عند الإمام فوق الكل، وكل وزير يخرف من الدنيا كخرف المحر، فما كان يتوازروا إلا ستين ثلاثاً ووقعوا به ولقوا عنده أموالاً لا تحصى كما ذكرنا لك أول الكتاب. وكل وزير متعشين معه خلائق لا تحصى وتحت كل وزير عمال في الأراضي مثل وزير تهامة تحته ثلاثة أربعة عمال من كل بندر وكل مدينة، وكذلك وزير اليمن تحته في كل مدينة عامل، وكل العمال يياكلوا ويعتاشوا معاهم خلائق الكتاب والصغار والأصحاب الخدامين حق الدولة وحققهم التوابين... كذلك الأمراء خمسة ستة وكبيرهم أمير القصر كل أمير عنده خلق فقهاء ومعتاشين... فاعتاشوا جميع الناس بسعادة بيت القاسم⁽²⁾.

وينبغي ملاحظة أن المؤلف ينظر لملاحم الدولة الأبوية باعتبارها أمراً مسلماً به. فهي في نظره كما ينبغي أن تكون الدولة. ويبدو أنه نسي أن الإمامة في السابق لم يكن لها هذه البنى الموسعة. كما أن الانحطاط لا ينشأ من النظام نفسه، بل من طبيعة الرجال الذين يدبرونه. وجرى تصوير الإمام وشيخ الإسلام (الإشارة هنا دون شك إلى الشوكاني الذي كان أول من حمل هذا اللقب في دولة الإمامة الزيدية) في أدوارهما المثالية يطبقان الشريعة بصرامة. لكن النقد وجه لموظفيهما بسبب فسادهم ولأن لهم تابعين كثيرين يعيشون حالة على الدولة. وتروي كتب التراجم أن كثيراً من هؤلاء الموظفين كانوا من العلماء، وبخاصة القضاة. وغالباً ما كان يجري تفويض عهد أي إمام وفقاً للمدى الذي بلغه

(1) يرد في المخطوط «وزير الجمال» ولعله خطأ في كتابة «وزير الشمال».

(2) حوليات يمانية، ص 279 - 282

فساد إدارته، ومن علامات ذلك الفساد غش العملة بتقليل كمية الفضة في النقود⁽¹⁾. ومن الواضح أن مدى انتشار الفساد يعكس حقيقة شخصية الإمام وقدراته، ولذلك تمت الإشارة إلى بعضهم باعتبارهم «أئمة دنيا» في حين وصفت من كانوا أكثر استقامة بأنهم «أئمة دين»⁽²⁾.

وعلى عكس ما جرى في مصر وسوريا أيام حكم المماليك، لم يشهد اليمن قط الوقف على من يتولون التدريس من العلماء ومناصب التدريس الرسمية. فقد ظل نظام التعليم غير رسمي. وكان العلماء في المناطق التي تسيطر الإمامة عليها يعتمدون على تقلبات الأئمة كأفراد وورثاتهم، فهم وحدهم عملياً من يمسك بالسلطة، دون وجود جماعة منفصلة ذات مصلحة مثل المماليك في مصر مثلاً، تستطيع أن تكون مصدرًا مستقلًا للرعاية⁽³⁾. لكن العلماء في الهجر - التي كانت في الغالب مراكز ريفية للتعليم - واصلوا نقل المعرفة، وبخاصة المعرفة الزيدية، خارج نطاق سلطة الدولة. وظل نقل المعرفة في اليمن مسألة مبعثرة ولم يكن قط مركزياً. وحتى اليوم، توجد معاهد تعليم متنوعة ومختلفة فيما بينها تنشر تفسيرها لما تراه تعليمياً «إسلامياً صحيحاً»، سواء أكان أكثر تركيزاً وتوكيداً على الزيدية أم على السنة. لكن التعليم والتبعية في القرن الثامن عشر أصبحت أكثر تركيزاً من ذي قبل بقيام رابطة مصالح قوية بين «الدولة» وعلماء الحديث.

فلم يكن أئمة القاسميين الذين عمل الشوكاني في خدمتهم «مجتهدين»⁽⁴⁾. ولتعرض هذا النقض صاغ الشوكاني شرطاً على الإمام غير المجتهد أن يفي به:

«وعليه أن ينتخب من العلماء المبرزين المجتهدين المحققين من

(1) (نظر المصري، حقه عام، ص 150 - 151 و 208 - 209.

(2) حوليات يمانية، ص 282

(3) تمتلح حوليات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بقصص علماء يعملون بالإدارة صافو الأئمة ممتلكاتهم وسجنهم ثم يتم العفو عنهم فيما بعد، وأحياناً يعودون إلى وظائفهم السابقة.

(4) انظر: Al-Amri, The Yemen, p. 125.

يشاوره في الأمور... ويجعل الخصومات إلى أهل هذه الطبقة، فما حكموا به كان عليه إنفاذه، وما أمروا به فعله⁽¹⁾.

وقد وفي أئمة تلك الفترة بهذا الشرط من خلال إنشاء الديوان، الذي كان بمثابة مجلس يقدم المشورة للإمام، وطلب المشورة من الشوكاني. وهكذا بدا أن البنى المؤسسية التي بناها القاسميون عكست نظرية الإمامة عند الشوكاني. وكان الإمام يعقد اجتماعات الديوان بحضور الشوكاني، إذا غاب مثله في الديوان القاضي صالح العنسي، زوج ابنته، الذي كان قاضياً فقيهاً أيضاً. وكان الديوان مكاناً يجري فيه الإمام المقابلات، ويستقبل الضيوف الأجانب، كما يستقبل موظفيه القادمين من أنحاء اليمن، ويتخذ فيه القرارات المتعلقة بشؤون الدولة وبالتعيينات في الوظائف، ويسمع لشكاوى القادمين من بعيد ومن مناطق عديدة.

وقام الشوكاني بدور مركزي في الدفاع عن سياسات الإمامة في مواجهة الخطر الوهابي في أوائل القرن الثامن عشر. ونصح الإمام بإرسال جيش لمهاجمة الشريف حمود بن محمد (توفي سنة 1233هـ/ 1818م) التابع للوهابيين لمتعه من الاستيلاء على تهامة⁽²⁾. ولم تنجح تلك الجهود العسكرية لأن الشريف استولى على تهامة. وهذا ما أثار قلق الإمام، ورؤي أنه طلب في سنة 1222هـ/ 1807م نصيحة الشوكاني حول ما ينبغي عمله فنصحه بأن أفضل طريقة لإعادة السيطرة على تهامة معاملة رعاياه بالعدل من خلال عدم فرض الضرائب غير الشرعية التي تُجبي، وأن يصدر مرسوماً يُرسل إلى جميع التواحي يبلغهم بذلك. كما وضح أن الوهابيين قوبلوا بالترحاب فقط لأن التصرفات التي فرضت ضرائب قاسدة انتهكت حقوق الرعية⁽³⁾.

(1) الشوكاني، السيل الجرار، ج 4، ص 507 - 508.

(2) التقصار، ص 38 - 40.

(3) أدب الطلب، ص 37.

واهتم المنصور بنصيحة الشوكاني الذي صاغ مرسوماً بعنوان «المرسوم المنصوري في رفع المظالم والمساواة في الحقوق والواجبات بين أبناء اليمن»، أطلق عليه «طلوع الشمس» نسبة إلى أول كلمتين في النص⁽¹⁾. وتلقي مقررات المرسوم الضوء على رؤية الشوكاني للدولة المحكومة بنظام، حيث يقول:

«مولانا إمام الزمن... أمير المؤمنين، المنصور... ونجح نظره الشريف... إن جميع رعاياه في جميع الأقطار وكل من شملته دولته المباركة في الأنجاد والأغوار ليس عليهم من المطلب إلا ما أثبتته الشرع الشريف في جميع ما يملكونه كأنما ما كان مما فيه حق لله عز وجل، لا يخاطبون بغير ذلك. فمن طلب نقيراً أو قطميراً زائداً على ما أوجبه الله تعالى فلا طاعة له وعلى المسلمين أن يأخذوا على يده وينهوا أمره إلى القاضي في الجهة. وعلى القاضي أن ينهي ذلك إلى (الحضرة) الإمامة حتى يناله من العقوبة ما يزرجه من رام أن يفعل كفعله. وإذا داهن القاضي ظالماً أو حابي رجلاً رام غير ما فرضه الله فقد استحق أن يعزل عن هذه الوظيفة الدينية، فليس بمستحق لها ولا مأمون عليها. فليقر روع الزعينة، وتسلج صدرهم، وتطمئن قلوبهم، فلا خطاب عليهم «بجباية» ولا «قبال» ولا «سياسة» ولا «فرقة» ولا «دفعه» ولا ما يجري مجرى هذه الأمور المحدثّة التي لم يأذن الله بها»⁽²⁾.

وفي رأيه إن رجال القضاء، رافعي لواء الشريعة، من يتولى إصلاح هذا النظام الضريبي. وتسلسلهم القضائي، الذي يصل في النهاية إلى الشوكاني نفسه، هو القناة التي تضمن الإدارة العادلة للبلاد. وتلقي التوجيهات التالية في المرسوم مزيداً من الضوء على مكانهم المركزي:

(1) انظر العمري، الإمام الشوكاني، ص 118 - 127.

(2) المصدر نفسه، ص 464 - 465.

«وعلى الحاكم أن يقرأ هذا على رعية القطر الذي هو فيه ويجمعهم وينقل لأهل كل قرية صورة بحطه وعلامته ليبقى بأيديهم مستمراً يدفعون به ظلم كل ظالم وجور كل جائر... وعلى كل حاكم من حكام الجهات أن يبحث من لديه رجالاً أمناء عارفين يُعلمون الناس معالم دينهم وما يجب عليهم لله عز وجل من صلاة وصيام وحج وتوحيد...»⁽¹⁾.

وقد أخفقت جهود الشوكاني على نحو يدعو للاكتئاب⁽²⁾. ويقول الشجنى إن الوزراء قوضوا التوجيهات الضريبية الجديدة بالقول إنها ستضعف الحكومة لأنها ستؤدي إلى تخفيض دخل لا يكفي لتغطية النفقات، وبخاصة مرتبات الجنود. والحقيقة، كما يقول الشجنى، أن الطمع الشخصي والفساد كان دافعهم، لأن التوجيهات خفضت مكاسبهم التي اعتمدت على تصرفات غير شرعية رغب الشوكاني في وضع حد لها. كما كان بعض العلماء البارزين القاسدين يحرضون الوزراء⁽³⁾. ويلقي هذا المشهد الضوء على موضوع يتكرر في حياة الشوكاني، وحياة علماء الحديث من قبله، وهو محاولاتهم المنطلقة من صنعاء لإصلاح العالم وفقاً لمعتقدهم الأخلاقي. ولم تُقبل تلك المحاولات ببساطة، بل واجهت في الغالب مقاومة كما رأينا آنفاً في مثال تمرد قبائل برط.

وحل الإمامان المنصور علي والمتوكل أحمد محل أبيهما من خلال التعيين دون الأخذ في الحساب قدراتهما العلمية والشخصية. فقد كان نقص معرفتهما بأمور الدين وحده كافياً لجعلهما غير مؤهلين للإمامة بالمعنى الحراني للفقهاء الزيدي. إذ فاز كل منهما بتعيين والده له «أميراً للأجناد»⁽⁴⁾.

(1) الدمري، الإمام الشوكاني، ص 465 - 466.

(2) النصارى، ص 173 - 178. أدب الطلب، ص 162 - 163.

(3) المصدر نفسه، ص 173.

(4) البدر، ج 1، ص 77 - 78، 459.

وأصبح المهدي عبد الله إماماً بدلاً من أخيه الأصغر الأعلم، القاسم، بعد أن كان والده قد عينه إماماً لكن أخاه عبد الله، الأكبر والأقوى عسكرياً، أزاحه في الحال ولم يعترض على ذلك أحد⁽¹⁾. وأصبح كل منهما إماماً فور وفاة والدهما وتلقى بيعة العلماء والقضاة وأسرة الإمام (أي بيت القاسم ابن محمد مؤسس الأسرة الحاكمة). وتنقّى كل من المتوكل أحمد والمهدي عبد الله أولاً بيعة الشوكاني نفسه، الذي أخذها بعد ذلك بالنيابة عنهما من جميع الشخصيات البارزة في البلاد⁽²⁾.

ولم يكن هؤلاء الأئمة أمثلة على الورع الزيدي. إذ يقول الواسمي إن المنصور علي ملك ملوك الملوك وعين الوزراء الذين تولوا جميع الأمور ولم يشغل نفسه بأي من شؤون الدولة... ويروي أيضاً أنه كان من عاداته الاحتجاب والمرح مع الجواري⁽³⁾. ولم يخرج المنصور قط من صنعاء ليخوض أية معركة. أما عن المتوكل أحمد فيقول الواسمي إنه ملا بيتاً بالذهب والفضة وجميع أنواع الثياب والأحجار الكريمة... والأسلحة والآلات الطبية والقوارير والصناديق المملوءة بالمسك والعنبر والساعات⁽⁴⁾. وكان المهدي عبد الله قائداً عسكرياً أكثر من والده وقاد عدداً من المعارك، وبخاصة في اليمن الأسفل. وكان تواصل تغيير الوزراء خلال عهده عنصر هدم استقرار. واكتفى الشوكاني الذي لم يكن يشتهر بمدح الأئمة بالقول إنه كان يتحسن باستمرار، وله عقل كامل، وسمات نبيلة، وعادات تستحق المدح، وفروسية بارزة، وبراعة في إصابة الهدف (في الرماية)⁽⁵⁾. ويصف الواسمي المهدي عبد الله بأنه اعتاد أن يحتجب،

(1) حوليات يمانية، ص 25 - 26.

(2) البدر، ج 1، ص 77 - 79، 376 - 377، 461.

(3) الواسمي، تاريخ اليمن، ص 233.

(4) المصدر نفسه، ص 234.

(5) البدر، ج 1، ص 376.

وأن ينغمس في ملذاته وإشباع رغباته والاستماع إلى المسرات متجاهلاً شؤون مملكته⁽¹⁾.

وأصبح الإمام إلى حد كبير سلطاناً وفق المثال السني. وشكا البعض من هذا. واسترعى اهتمام البعض في العصر الحديث هذا التغير باعتباره يمثل انحطاط بيت القاسم وبداية المشاكل السياسية والاجتماعية. ويرى مجد الدين المؤيدي، وهو عالم معاصر يعيش في صعدة، أن الإمام المؤيد محمداً، آخر إمام تحققت فيه شروط الإمامة، ويقتبس من إسماعيل بن حسين جفمان قوله: (في حدود علمي، انتهت به «ورثة النبوة» ومن حكم بعده لم يبلغوا رتبة الإمامة، بل «اتخلوها ملكاً»⁽²⁾). ويقول الواسعي عن المؤيد محمد إنه «كان إماماً جامعاً للشروط» ولم يقل هذه الجملة عند ذكر أي إمام آخر منذ المهدي عبد الله حتى أحمد بن علي السراجي الذي ادعى الإمامة سنة 1249هـ/1833م وأخفق⁽³⁾. ومع ذلك يقول مؤرخ حديث آخر، هو أحمد شرف الدين، إن اليمن قد غلب عليها خلال قرنين بعد عهد المؤيد محمد الصراع والفوضى بسبب الصراعات الداخلية بين القائمين المختلفين الداعين للإمامة من بيت القاسم. ويورد شرف الدين الاقتباس التالي من مؤلف أحمد بن عبد الله الجنداري (توفي سنة 1337هـ/1919م) بعنوان «الجامع الوجيز في وفيات العلماء أولي التبريز»:

«وبعد موت المؤيد محمد بن المتوكل إسماعيل افترق آل الإمام فرقاً، ومثليهم من بعضهم من بعض فرقاً فطمع الكل في الإمامة وكادت تقوم القيامة. وكان المؤيد قد أوصى بالإمامة إلى ابنه يوسف لأنه أحسن إخوته، قدعاً يوسف بضوران

ودعا الحسين بن عبد القادر بكوكبان والحسن بن محمد بعمران وعلي بن أحمد بصعدة والحسين بن الحسن برداع، وصارت الأرض جيفة وفي كل قرية خليفة، ودعا محمد بن أحمد بالمتصورة وسمي بصاحب المراهب، وهو الذي غلب، وصال عليهم ووثب⁽⁴⁾.

إلا أن الشوكاني برر حكم مثل هؤلاء الأئمة باعتباره ضرورة للنظام الديني والسياسي. وما داموا مسلمين وطبقوا الشريعة وجب على المسلمين طاعتهم. لأن البديل في رأيه هو الاضطراب الجماعي والفوضى، وهو ما يجب تجنبه بأي ثمن.

(1) أحمد حسين شرف الدين، اليمن عبر التاريخ (القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1964)، ص 245 - 247. انظر أيضاً: حسين بن أحمد المرشي، كتاب بلوغ المرام في شرح مسك الختام (بهرت: دار إحياء التراث العربي، تاريخ الطبع غير مدون)، ص 68 حيث يقول: إن المؤرخين قالوا: ومن هذا التاريخ (سنة تولي صاحب المراهب الإمامة) أصبح الإمام ملكاً.

(1) الواسعي، تاريخ اليمن، ص 235.

(2) مجد الدين بن محمد المؤيدي، التحف شرح الزلف، (دون ذكر مكان الطبع وتاريخه)، ص 161.

(3) الواسعي، تاريخ اليمن، ص 230 و 235.

الفصل الثالث

مفسر القرن الثالث عشر الهجري ومجده

يا جاهلاً علماً لآل المصطفى ما بين سابقهم وبين المقصود
من سداب الاجتهاد على الورى من آل طه يا محمق أرشد
من أوجب التقليد بعد تأمل للاجتهاد وقال حنفا قلند
من قال دع عنك الكتاب وعلمه من قال انك سنة لمحمد
من قال شيخ الأئمة مفضل من قال طالبها عليهم معني⁽¹⁾

ترافق التحول السياسي الذي حدث، حين أصبحت الإمامة القاسمية أسرة حاكمة والأئمة أقل التزاماً بالمثل الهادي الحقيقي، بتحول مماثل في بنى الدولة القضائية والمذهبية بعيداً عن المنهج الزيدي الهادي والآراء الفقهية، بالاقتراب من البنى التي يثناها علماء الحديث السنة. وفي الوقت الذي أدى فيه تغير طبيعة الإمامة وتوسع الدولة جغرافياً لإمكان الدفع لقيام بنى جديدة للحكم، تولى القضاة من علماء الحديث في الوسط الفكري الزيدي نفسه هذه المهمة. وكان عليهم أن يصوغوا الفوارق بينهم وبين الزيديين بتفصيل دقيق، على المستويات النظرية والعملية. وكان للتيار الذي يرى في مؤلفات محمد بن علي الشوكاني مثلاً عنها طموح كبير في البيئة الزيدية اليمنية. وكانت مؤلفات الشوكاني مميزة في جوانب عديدة:

(1) محمد الشوكاني، ديوان الشوكاني، أسلاك الجواهر والحياة الفكرية والسياسية في عصره، تحقيق حسين العمري، ط2 (دمشق، دار الفكر، 1986م)، ص 133 - 134.

- (1) فقد أعاد توجيه مصادر الفقه بتوكيده على الانتصار على الاستناد إلى القرآن وإلى مجاميع الحديث السنية دون وساطة كتب الفقه التقليدية.
 - (2) وصاغ منهجاً جديداً موسعاً يستطيع أي قاض مؤهل استخدامه عند الاستناد إلى هذه المصادر. ويعتمد هذا المنهج أساساً على فهم الشوكاني للاجتهاد. وفرض معياراً للمسؤولية بنصه على ضرورة أن يعرض القاضي النصوص التي استند إليها في حكمه.
 - (3) وتزاوج منهج الشوكاني الفقهي مع نظرية تعليمية مكتملة ومنهج دراسي لتحريج القضاة المدربين على هذا المنهج الفقهي.
 - (4) وقدم الشوكاني تصوراً لتسلسل إداري يطبق نتائج هذا النظام المعرفي في إدارة الدولة بصرف النظر عن مؤهلات من يتولى حكم البلاد.
- فقد وصل الشوكاني إلى مسرح الأحداث في الدولة القاسمية في وقت كانت فيه العملية المزدوجة للأبوية الوراثية في السلطة وإضفاء الطابع السني بالتدريج على الوسط الفكري والفقهي قد تقدمت كثيراً، أي إن مؤلفاته وأفكاره ركزت هاتين العمليتين وقدمت نظاماً لاستمراهما.
- وستحاول المناقشة التالية وضع الشوكاني في سياق ثقافي أوسع يشمل العالم الإسلامي، وتقديم الحجج على أن التصنيف الأصح له وضعه في مدرسة «علماء الحديث»، إلا أنه استلهم أيضاً علماء السنة الشافعيين الكبار في مصر، مثل ابن حجر العسقلاني وجلال الدين السيوطي، كما استوحى علماء حنابلة، مثل تقي الدين أحمد بن تيمية. وسيمرض هذا الفصل آراء الشوكاني في الاجتهاد، لأنه كان رُكن منهجه الفقهي. كما سيناقش نظريته في المعرفة عموماً. وسيشرح منهجه الدراسي التربوي الذي أراد به تخريج مجتهدين مثله يعملون لتخليد رؤيته للأخلاق وللنظام القضائي.

الاجتهاد في المؤلفات الحديثة

لقد أعطي للاجتهاد في مؤلفات كتاب حديثين، غربيين ومسلمين، أهمية بالغة. ولعل أفضل تعريف للاجتهاد في معناه التقني اختباره (بذل المرء أقصى جهد في بحث الأسئلة الفقهية وتحديد الإجابات الوحيدة الراجعة⁽¹⁾) لكنه رُبط في مؤلفات دعاة التحديث، في الغالب، بالعقل وبقدرة المسلمين (ومن ثم المجتمعات الإسلامية) على تجاوز قيود التراث. كما رُبطت هذه القيود بالتقليد، المكمل لـ«الاجتهاد»، هذا التقليد الذي ربما كان أفضل تعريف له أنه «قبول رأي شخص آخر حول حكم قضائي دون معرفة الأسس التي بنى عليها هذا الحكم⁽²⁾»، أي إن الاجتهاد أصبح مرتبطاً بأفكار المستبشرين عن التقدم، في حين تم ربط التقليد بمعب التراث⁽³⁾. وقد جادل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبيد على نحو مماثل، كما يفعل اليوم كثير من المؤلفين والمثقفين في الغرب وفي الشرق الأوسط⁽⁴⁾. ويشارك الجميع في افتراض أن الاجتهاد سيسمح بمض الشيء بتحرير الفكر من

(1) Aron Zysow, *Edjtihad*, Encyclopedia Iranica, vol., VIII, p. 280

(2) انظر: Rudolph Peters, *Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th century Islam*, Die Welt des Islams 20 3-4 (1980) 135

(3) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (Cambridge University Press, 1983), pp. 127, 147 148, 235, 240, 243-4, 272; Fazlur Rahman, *Revival and reform in Islam*, in P M Holt et al (eds.), 2 vols. In 4, *The Cambridge History of Islam* (Cambridge University Press, 1977), vol. II B, p. 638

(4) Nikkie Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»* (Berkeley: University of California Press, 1972), 178-9, 396, Malcolm Kerr, *Islamic Reform* (Berkeley University of California Press, 1966), p. 84, Hamid Enayati, *Modern Islamic Political Thought* (London: Macmillan Education, 1982), pp. 70-6.

الطرق المختلفة ويسمح بصنع مستقبل مشرق في المجتمعات الإسلامية. يتجاهل هذا الأدب الداعي للتحديث، والذي يركز على أفكار العقلانية والتقدم، كثيرًا من الأسئلة المهمة. فإذا لم تكن الحرية الفكرية نصريًا أخلاقيًا، فمن يستطيع الاجتهاد وفي أي موضوع؟ وتلقى هذه الفراءات الداعية للتحديث قبولًا واسعًا مع أن حججها سطحية في الغالب.

وتشارك حتى الحكومات، مثل حكومة اليمن، في هذا التصور. إذ ينص الميثاق الوطني لحزب المؤتمر الشعبي العام، الذي حكم اليمن منذ سنة 1982، ما يلي:

«إننا نرفض أية نظرية في الحكم أو الاقتصاد أو السياسة أو الاجتماع تناقض مع عقيدتنا وشريعتنا الإسلامية. ولكننا نعتقد أن من حق أي فرد أو جماعة امتلاك الحرية في إعلان الآراء والأفكار، وانتهاج العمل الديمقراطي السليم لتحقيقه بشرط أن لا يخرج عن الإطار الإسلامي، فالاجتهاد في هذا الإطار قاعدا من قواعد الإسلام»⁽¹⁾.

وقد تم دمج الاجتهاد والحرية الديمقراطية، مثل حرية التعبير. ولكن الشروط التي يصبح فيها الاجتهاد ممكنًا (الإطار الإسلامي) تركت دون تحديد. فلن يجري الترحيب بأي اجتهاد يعارض بعض ما تتمسك به الحكومة. ولن يسمح لأي كان بالاجتهاد ضد الدولة.

وعلى الرغم من فرضيات الداعين إلى الحرية (المليبراليين) عن الاجتهاد، استخدم كثير من المفكرين الإسلاميين ومن الناشطين الإسلاميين، مؤخرًا، مثل سيد قطب والإخوان المسلمين، هذا المصطلح

(1) الميثاق الوطني، ص 41، اقتبسه فوش وميكن في *Stereotypes and political style*, JAMES 27 4 (1993), 420.

وفي الاتجاه ذاته انظر المقالة التي كتبها محمد الحجي. أحد القضاة اليمنيين البارزين، كتب بحسب بي بي سي. «كنت شغافًا لأوامر في أحاديث الأحكام» (انظر ص 8 من مدون: جمعية علماء اليمن، 1996م)، ج 1، ص 15 وما يليها.

بطرق مختلفة تمامًا⁽¹⁾. وأصبح الاجتهاد عندهم وسيلة يحرر المسلمون بها أنفسهم فكريًا وسياسيًا من نير الأنظمة المتأثرة بالغرب على نحو خاص. ويشترك الإسلاميون مع دعاة الحرية في فكرة أن الاجتهاد يقدم الدواء النافع لمعضلات العصر الحديث مع أن الإسلاميين يصمتون عن تحديد طريقة هذا الإصلاح باستثناء الدعوة للمعودة إلى «الاصول الصحيحة». ويتضح هذا في بيان كشي محمد حلاق، وهو من الإخوان المسلمين في سوريا كان يعيش لاجئًا في اليمن في مطلع تسعينيات القرن العشرين. قال:

«ولا يخفى عليك أخي القاري الكريم أنه لا بد من مجتهد قائم بحجج الله في كل عصر، وأنه لا يجوز شرعًا خلو العصر منه. وقد ألف الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي رسالته: «الرد على من أغلد إلى الأرض وجعل أن الاجتهاد في كل عصر فرض». وإذا كان الاجتهاد محتاجًا إليه في كل عصر، فإن عصرنا أشد حاجةً إليه من أي عصر مضى، نظرًا لتغير شؤون الحياة عما كانت عليه في الأزمنة المنصرمة وتطور المجتمعات تطورًا هائلًا بعد الثورة التكنولوجية التي شهدتها العالم»⁽²⁾.

ويواصل محمد حلاق في مقدمته لمؤلف ابن الأمير عن الاجتهاد بعنوان «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد» تعدد المواضع التي يكون فيها الاجتهاد مساعدًا للامة الإسلامية: أي المجالات الاقتصادية والمالية،

(1) انظر: Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: University Press, 1993), pp. 236-41.

أحمد مرصلي، الأصولية الإسلامية: دراسات في الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بيروت: ناشرة 1993م)، ص 215 وما بعدها.

Emmanuel Sivan, *Radical Islam* (New Haven: Yale University Press, 1990), p. 69.

(2) محمد بن إسماعيل الأمير، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق محمد صبحي حلاق (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة، 1992م)، ص 8.

لوجود أنواع جديدة غير مسبقة من الشركات ومن المعاملات المالية، وكذلك المجالات العلمية والطبية وغيرها. ويشير حلاق إلى أن على الفقه الإسلامي حالاً أن يقدم إجابات تخص الكثير من الاكتشافات الجديدة التي توصل إليها العلم الحديث، وبخاصة الاكتشافات في المجال الطبي، مثل زرع الأعضاء (ما إذا كان يحل زرع أعضاء حيوانات في جسم الإنسان أم يحرم)، والتبرع بالأعضاء (قبل الموت وبعده ومن مسلم إلى غير مسلم والعكس بالعكس) وقضايا تتصل بتناول حبوب تأخير دورة الطمث⁽¹⁾. ويفترض في الاجتهاد، من حيث هو منهج للتفسير، أن يقدم إجابات عن التحديات التي يطرحها العصر الحديث على المسلمين اليوم. وليس هذا الخطاب جديداً. فقد قدم محمد عبده إجابة مماثلة عن الأسئلة التي طرحها التحديث قبل حوالي قرن من الزمان. ونظر الوهابيون إلى الاجتهاد باعتباره قضية كبيرة، لكن فضل الرحمن يميل نحو دعاة التحديث ويتحسر لأنهم برفضهم للمذهب العقلي تخلوا عن الأدوات العملية للتفكير الحديث (أي «الاجتهاد»). ويقول فضل الرحمن إن الوهابيين «اثبتوا أن لا فائدة ترجى عنهم وأصبحوا عملياً (هكذا) مقلدين للمجموع الكلي للتراث الإسلامي في القرنين الأول والثاني والنصف الأول من القرن الثالث الهجري...»⁽²⁾. ومن الواضح وجود قدر كبير من الاختلاف حول استخدام المصطلح في كتابات دعاة التحديث المسلمين والغربيين.

ويوجد مظهر يتصل بالطريقة التي كُتب بها عن الاجتهاد، وبخاصة في مؤلفات يمنية حديثة، وهو أنه كان وسيلة استخدمها المصلحون المسلمون الكبار لتحقيق التسامح والوحدة بين المسلمين⁽³⁾. واندماج هتا الخطاب

(1) ابن الأمير، إرشاد القاد، ص 8 - 9.

(2) Rahman, *Revival and reform in Islam*, p 638.

(3) عبد العزيز المغال، قراءة في فكر الزينة والمعزلة (بيروت، دار المودة، 1982م)، ص 217. صالح محمد مقل، محمد بن علي الشوكاني وجهوده التربوية (جدة: مكتبة جدة، 1989م)، ص 23. إبراهيم هلال، الإمام الشوكاني والاجتهاد والتقليد (دمشق، د.

الإسلامي الشامل بالخطاب الوطني اليمني. ولم يعد الشوكاني في هذا السياق عدواً للبدع التي أدخلت على الفكر الإسلامي وعلى سلوك المسلمين فحسب، بل داعية لتجاوز الخلافات الطائفية من خلال الاجتهاد، لتعزيز وحدة المسلمين وتحقيق وحدة اليمن. ولم تمس هذه الدراسات البيئة التاريخية إلا مشاً خفيفاً. وكما رأى دعاة الحرية في الاجتهاد وسيلة تحقيق مثلهم الأعلى، حددت اعتبارات اللحظة الحاضرة طريقة النظر إلى الشوكاني، إلى حد كبير. ويمكن القول منذ الآن إن العجاذبية التي يلقاها الشوكاني لدى الوطنيين اليمنيين في العصر الحديث تعكس في الواقع بعض مجالات تناولها في مؤلفاته التي كتبها خلال السنوات القريبة من سنة 1800. إلا أن الكتاب من دعاة التحديث لا يواصلون البحث لمعرفة من بالتحديد يستطيع الاجتهاد وكيف يمكن تطبيق الآراء التي يصل إليها بالتفصيل، لأن هذا البحث يسترعي الانتباه إلى موقف الشوكاني العملي ونوع الحكومة التي أيدها.

وقد تناول وائل حلاق بصورة معقولة موضوع الاجتهاد، من حيث هو مبدأ فقهي، وجادل داحضاً رأي جوزيف شاخات القاتل إن استعانة القضاة بالاجتهاد قد توقف بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهي إشارة إلى الفكرة المشهورة القائلة «إن باب الاجتهاد قد أغلق»⁽¹⁾. فحلاق وشاخات يربطان الاجتهاد بالفكر الفقهي الخلاق المجدد ويربطان التقليد

النهضة العربية، 1979م)، ص 9 - 12. محمد الشوكاني، قطر الولي على حبيب الولي، تحقيق إبراهيم هلال (بيروت، دار إحياء التراث العربي، تاريخ الطبع غير مدون). قاسم غالب أحمد، من أعلام اليمن: شيخ الإسلام المجتهد محمد بن علي الشوكاني (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، 1969م). حسين المرعي، الإمام الشوكاني.

(1) Wael B. Hallaq, *Was the Gate of Ijtihad Closed?*, IJMES 16.1 (1984), 3-4, idem, *On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad*, *Studia Islamica* 63 (1986), 129-41, Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1982), pp 69-71, N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh University Press, 1978), p 81.

بانعدام الإبداع وبالاتباع الأعمى والانحطاط. وعلق عدد من الباحثين على هذا النقاش، موضحين المقصود بالاجتهاد ومعنى التقليد على الأخص. فعلى سبيل المثال يجادل شيرمان جاكسون Sherman Jackson مطالباً بتقييد فهم التقليد، معتبراً أن أساس هذا التقليد البحث عن مصادر محل ثقة لسلطة النص بدلاً من قدرة القاضي أو عدم قدرته على الوصول إلى آراء جديدة. ولذلك يوضح أن التقليد نشاط حيوي لنظام قضاء ناضج، مثله الأعلى مثابة القضاة في توسيع مجال تطبيق الأحكام الفقهية المتوفرة أو الحد من مجال تطبيقها⁽¹⁾. ويجادل معلق آخر، هو محمد فاضل، قائلاً إن هناك منطقاً اجتماعياً للتقليد، وبالتحديد لأنه يوفر قواعد موحدة، وتوقعاً للنتائج الفقهية، واستقراراً قضائياً. وعلى العكس، يكون النظام القضائي المستند إلى عملية الاجتهاد الذاتي وإلى تمسك المثل الأعلى الفقهية بتقدير المجتهد غير مستقر على نحو جوهري⁽²⁾. ويعود سبب هذا الحال من عدم الاستقرار إلى أن كل مجتهد يظل مصدر نفسه، وأحياناً يغير رأيه حول قضية معينة، وبالنتيجة لا يتكون قط جماعة قضاة مفسرين، ملتزمة بقواعد مشتركة ومبادئ موحدة. وتأتي أهمية رأي كل من جاكسون وفاضل من أن تناولهما للاجتهاد والتقليد لا يركز على القضية المحملة بالمشاعر والمتعلقة بالتجديد والجمود في الفقه الإسلامي. وبدلاً من ذلك، يستند تحليلهما إلى فهم العملية الفقهية وعلم اجتماع الفقه. وبهذا المنظور يمكن النظر إلى جهود الشوكاني باعتبارها محاولة لإيجاد نظام قضائي يحظى بثقته باعتباره مجتهداً، مع ما في ذلك من مخاطرة الوقوع في عدم التحديد (الغموض) القضائي، في حين سعى خصومه الزيدون الهاديون للدفاع عن مبادئ

(1) Sherman Jackson, Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory, *Islamic Law and Society* 3 92-165 (1996)

(2) Mohammad Fadel, The social logic of Taqlid and the rise of the Mukhtasar, *Islamic Law and Society* 3 (1996), pp 193-233

نظامهم الثابت المرتكز على سلطة أئمتهم. وبالنسبة للزيديين الهاديين، تعرض استقرار نظامهم القضائي والمحافظة على مذهبهم المستند إلى التأويل للتحدي.

الشوكاني المجتهد المجدد

تغلغل جميع مؤلفات الشوكاني لازمة ثابتة، تؤكد الضرورة المطلقة لتطبيق الاجتهاد وسيلة لمحاربة النزعات الطائفية والعنصرية بين المذاهب المختلفة، لأن «المذهبية» نتجت عن التقليد، أي الاتباع الأعمى للأحكام والآراء السالفة. ونتج عن ذلك في رأي الشوكاني صدور أحكام تعتمد على رأي العلماء وعدم معرفة دليل أي رأي. فكان التقليد بدعة تستحق الإنكار، نشرها أتباع المذاهب المختلفة، وكثير منهم يجادلون بأن الاجتهاد لم يعد ممكنًا بالنسبة للأجيال المتأخرة من المسلمين - لأن باب الاجتهاد قد أغلق⁽¹⁾.

ويجادل الشوكاني بقوة قائلًا إن باب الاجتهاد لم يخلق قط، وحاول أن يبرهن بحجج تاريخية وفقهية وكلامية على أن المجتهدين وجدوا وعملوا منذ قيل إن باب الاجتهاد قد أغلق. ولتوضيح سبب تأليف كتابه الوحيد الذي يتناول التاريخ، وهو كتاب تراجم لحوالي ستمائة شخصية، لخص الشوكاني موقفه في المقدمة قائلًا:

«فإنه لما شاع على ألسن جماعة من الرعاع اختصاص سلف هذه الأمة بإحراز فضيلة السبق في العلوم دون خلفها حتى اشتهر عن جماعة من أهل المذاهب الأربعة تعلو وجود مجتهد بعد المائة السادسة، كما نقل عن البعض، أو بعد المائة السابعة كما زعمه آخرون. وكانت هذه المقالة بمكان من الجهالة لا يخفى على من

(1) انظر: محمد الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، في الرسائل السلطنة في إحياء سنة خير البرية (بيروت: دار الكتاب العربي، 1991م)، ص 191 وما يليها.

له أدنى حظ من علم، وأنزرو نصيب من عرفان، وأحقر حصة من فهم، لأنها قصر للتفضل الإلهي والفيض الرباني على بعض العباد دون البعض، وعلى أهل عصر دون عصر، وأبناء دهر دون دهر بدون برهان ولا قرآن. على أن هذه المقالة المخذولة والحكاية المردولة تستلزم خلو هذه الأعصار المتأخرة عن قائم بحجج الله ومترجم عن كتابه وسنة رسوله ومبين لما شرعه لعباده، وذلك هو ضياع الشريعة بلا مزية وذهاب الدين بلا شك، وهو تعالى قد تكفل بحفظ دينه. وليس المراد حفظه في بطون الصحف والمفاخر، بل إيجاد من يبينه للناس في كل وقت وعند كل حاجة. حداني ذلك إلى وضع كتاب يشتمل على تراجم أكابر العلماء من أهل القرن الثامن ومن بعدهم مما بلغني خبره إلى عصرنا هذا، ليعلم صاحب تلك المقالة أن الله وله المنة قد تفضل على الخلف كما تفضل على السلف. بل ربما كان في أهل العصور المتأخرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف أنواعها من يقل نظيره من أهل العصور المتقدمة، كما سيقف على ذلك من أمعن النظر في هذا الكتاب وحلّ عن عنقه عرى التقليد⁽²⁾.

ومع أن كتابه «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع» يركز في الأساس على الشخصيات اليمنية، وكثير منهم معاصرون له، يبدو أنه أراد لهذا المؤلف أن يكون استمرارًا لمؤلف محمد الذهبي (توفي سنة 748هـ/ 1348م) «سير أعلام النبلاء» لأنه يبدأ من توقف الذهبي في القرن السابع الهجري⁽³⁾. إلا أن الشوكاني، كما يتضح من الاقتباس الآنف، كان مهتمًا بتوضيح قضية واحدة: وهي أن باب الاجتهاد لم يخلق قط، ومن ثم فقد كان كثير من العلماء المتأخرين مساوين حقًا لمن سبقوهم، ولو إلا لأن المصادر أبحث لهم أكثر

(1) البدر، ج 1، ص 2 - 3.

(2) النظر، المجلد، ج 1، ص 4.

مما أتيت لمن سبقوهم. ويجادل قائلًا إن هذا يجعل الاشتغال بالاجتهاد أيسر على الأجيال المتأخرة مما كان عند المتقدمين⁽¹⁾.

ولا شك أن الشوكاني عد نفسه مجتهدًا. وله ترجمة في كتابه «البلد الطالع». كما أنه يقدم نفسه في أغلب ما كتب باعتباره حكمًا مطلقًا يوضح الحقيقة، ويقدم البراهين ويستبعد كل ما لا دليل عليه من نص⁽²⁾. وبالإضافة إلى كون الشوكاني مجتهدًا، أراد على الأرجح أن يُنظر إليه باعتباره مجتهدًا، أو على الأقل عالمًا كبيرًا ذا شهرة على مستوى العالم الإسلامي كله. ولم يدع لنفسه لقب «مجدد القرن»، لكنه لُحِقَ إلى ذلك حين أكد أنه على الرغم من أن أنصار التقليد قد قادوا إلى إبطال الكتاب والسنة ودحض الأحاديث النبوية الصحيحة:

«لا تزال طائفة من هذه الأمة على الحق ظاهرين» و«أن الله سبحانه يبعث لهذه الأمة في رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»⁽³⁾.

والإشارة في الحديث الأول إلى علماء الحديث، في حين أن الإشارة في الحديث الثاني إلى نفسه دون شك. وهذا موقف أكد تلاميذه وتبناه موظفون كبار في حكومة اليمن الحالية يعتقدون أن الشوكاني «مجدد القرن الثالث عشر الهجري»⁽⁴⁾. ولكي يدهم الشوكاني طموحه لأن يكون

«مجتهدًا» من الدرجة الأولى، ألف كتابًا مماثلًا لمؤلف آخر لابن حجر⁽¹⁾، بعنوان «إتحاف الأكابر بإسناد الدفاتر»⁽²⁾، يسرد فيه قوائم بجميع المؤلفات التي إما سمعها أو حصل على إجازة روايتها⁽³⁾ أو تدريسها. ويورد سلسلة سند كل كتاب حتى تصل إلى المؤلف نفسه. وتثير هذه القائمة الإعجاب لاشتمالها على ما يزيد على 450 مؤلفًا تناول العلوم الإسلامية والمذاهب الكلامية والفقهية المختلفة، الزيدية والشافعية. وعند سرد الشوكاني لأسانيده، يعطي تفاصيل كثيرة عن مجاميع الحديث المعترف بها، معطيًا أسانيد عديدة لها، مؤكدًا على حقيقة أنه يعد هذه المصادر أهم ما في القائمة⁽⁴⁾. وكانت الفكرة التي دفعته لتوفير هذه الأسانيد تبيان أنه يستطيع رواية هذه المؤلفات على نحو يدعو للثقة في صحتها لأنها وصلت إليه بروايات متواترة⁽⁵⁾.

وكان غرض تأليف كتاب الإتحاف توطيد مكانة الشوكاني باعتباره عالمًا كبيرًا، ووضع من الناحيتين الآنية والتاريخية في مكانة مصدر التعليم والمعرفة. ويقول في الواقع إن استفادة تلاميذه كانت دافعه الرئيس لتأليف هذا الكتاب، كي يدرسوه ليجدوا لهم مكانًا على سلاسل الإسناد ويحيوا المعارف الإسلامية. إلا أن الشوكاني لا يستمد وضعه

(1) عنوان مؤلف ابن حجر «المجمع المؤسس بالمعجم المفهرس»، انظر:

Berkey, Transmission, p. 171.

(2) نشرت هذا الكتاب مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد سنة 1328هـ/1910م. فقد كان علماء الهند بخاصة مهتمين بالشوكاني لأنه يحتل مكانًا بارزًا في كثير من أسانيدهم. انظر أيضًا: محمد أكرم الندوي، نفحات الهند واليمن بأسانيد الشيخ أبي الحسن (الرياض، مكتبة الإمام الشافعي، 1998م).

(3) Cf Messock, The Calligraphic State, pp. 84f.

(4) انظر الشوكاني، إتحاف الأكابر، ص 59 وما يليها.

(5) التواتر يعني صحة أية رواية. ويُفهم أن الأقوال التي تروى بتواتر يكون قد نقلها عدد كافٍ من المصادر غير المتضقة مما يستبعد إمكان التواطؤ فيما بينها على وضع تلك الأقوال، ومن ثم على تزيورها.

(1) محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تطبيق الحق من علم الأصول (بيروت: دار المعرفة، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ص 223 - 224 (يسرد فيما بعد بصور إرشاد الفحول).

(2) انظر: محمد الشوكاني، ويل الفمام حاشية على شفاء الأوام، تعليق على مؤلف الحسين ابن بدر الدين «كتاب شفاء الأوام في أحاديث الأحكام» (مكان الطبع غير مدوّن، جمعية علماء اليمن، 1996م)، ج 1، ص 20 - 21. إرشاد الفحول، ص 2 - 3.

(3) انظر الشوكاني، فطر الولي، ص 353.

(4) انظر: التقصار، ص 33 - 35 حيث يؤكد محمد الأكرح أن الشوكاني مجتد القرن الثالث عشر. وانظر أيضًا كتاب الحسين بن بدر الدين، شفاء الأوام، ص 16، حيث يؤكد على المعنى نفسه محمد المحجي، نائب رئيس مجلس القضاء الأعلى في اليمن.

كمجدّد من إصراره الواضح على هذا الحق، بل كان يريدون وتلاميذه من منحه هذا الشرف⁽¹⁾، كما هو حال المجددين من قبله. فقد حاز الشوكاني في نظر هؤلاء التلاميذ مؤهلات المجدّد، وكان أكثر من استحق هذا اللقب، ومن هذه المؤهلات أنه كان مجتهداً من أعلى المراتب - والاجتهاد شرط لا بديل عنه لبلوغ مرتبة المجدّد.

القطيعة مع التراث الزيدي

ويستحق الملاحظة هنا ما حدث من قطيعة مع التراث الفكري الزيدي. لأن «المجددين» بالمعنى السني ليسوا ملمحاً من ملامح الفكر الزيدي⁽²⁾ حيث الأئمة مركز الحقيقة الفكرية والجهد المبذول لجعل العالم ينسجم معها. وعلى الرغم من وجود فترات لا يظهر فيها إمام، ارتضت الزيدية دائماً أن يجري البحث عن إمام حق بدلاً من قبول أي «إمام دنيا» إذا لم يظهر الإمام الحق. واعترف الفكر الزيدي مؤخراً بمحتسبين⁽³⁾ لا تتوفر فيهم جميع شروط الإمامة، دون مساس بطابع الإمامة الفكرية⁽⁴⁾. وعلى

(1) مما يستحق الملاحظة أن «إلا لنداو تاسيرون» حاولت أن تعطي تفاصيل عن وجود تراث يتحدث عن شخصيات مجتدة في الرهبة واكتشفت أن المثال السني لا يطبق على هذا التراث. انظر: Lila Landau Tasserou, Zaydi Imams as restorers of religion: Ihyā and Tajdid in Zaydi literature, *Journal of Near Eastern Studies*, 49 (1990), 247-61.

(2) في هذا الخصوص سمي الملاحقة - محمد بن محمد بن - «الرهبة» حين كان كتاباً في شواحي الاجتهاد وحديثه، وقد أخذ كتابه «نحو المهدى»، وهو كتاب في فقه لنداو تاسيرون إلى موضوع التجديد في الرهبة. لكن هذا الكتاب لا يعكس الرأي الزيدي الهادي المبكر في هذه القضية.

(3) في تعليق على هامش كتاب شرح الأزهاري، يوجد نص على أن بعض الشيعة المتأخرين سحروا للمقلد أن يكون إماماً. على الرغم من أن عليه أن يكون «مجتهداً في أبواب السياسة». لأن الاجتهاد في رأيهم أصبح مستحيلاً في الأزمنة المتأخرة. ويتضح أن الإمام المظهر (عالم الظن أنه الواقع) باله المظهر بن محمد الذي توفي سنة 802هـ كان واحداً ممن ادعى الإمامة مع أنه لم يبلغ درجة الاجتهاد. ويمضي هذا التعليق قائلًا إنه إذا لم يوجد داع مؤهل للإمامة، أمكن للمحتسب أن يحكم حتى يستطيع إمام مؤهل أن يتولى المنصب. ولا يحتاج المحتسب إلى أن يكون مجتهداً أو من آل الحسن والحسين، أو من قريش. بل ما يحتاج إليه أن يتمتع بقررات عقلية كافية، والشجاعة وحسن اللحن. ويؤدي المحتسب جميع واجبات الإمام ما عدا ما يلي: تطبيق الحدود الأربعة، وإمامة الجماعة.

(4) لا يقتصر يريدو الشوكاني وتلاميذه على أولئك الذين درسوا عليه مباشرة، بل جميع الذين يذهبون اتباع مذهبه، والانتماء إلى «مذهبه» هوئاً، وفي حالات كثيرة يكون من يقال عنهم إنهم تلاميذه، في الواقع، جيل أخذ من جيل تلاميذه. أي تلاميذ تلاميذه (مثلاً: محمد ابن إسماعيل العمري المعاصر لتأليف كتابي هذا).

العكس، كان اهتمام الشوكاني بدور المجدد متفقاً من الناحية العملية مع القبول النظري للفصل بين الحقيقة والسلطة. فكما سئري، لا تقتصر الإمامة على منطقة تأثير المحتسب، بل تكون مصدر نظام زمني شبيه بمملكة⁽¹⁾. ونهم الاستقامة مجموعة مميزة منفصلة من العلماء قد تختلف الآراء فيما بين أكثرهم علماً. والواقع أن إلحاح الشوكاني، من حيث هو مجتهد ومجدد، على تغليب الاجتهاد على التقليد يقتضي أن يتبع المسلم مقالاته وآراءه ولو بدا ذلك مناقضاً للاجتهاد. وهذه دعوة مهمة يطلقها رجلٌ حول قاضياً للقضاة خلال أغلب سنوات حياته.

ويتفق الشوكاني في إلحاحه على تجاوز الخلافات بين المذاهب مع تراث سني محض. يتضح هذا في نقده لمذهب الزيدية الهادوية في الإمامة. ويفند الرأي الهادوي القائل إن الدعوة طريق الإمامة ليقول: حين يتفق من يسميهم «أهل الحل والعقد»، أي الوجهاء، على أن يبايعوا رجلاً من صالحى هذه الأمة، على الناس طاعته فيما يأمر به من معروف وينهى عنه من منكر. والطريق الآخر إلى الإمامة أن يتولى الإمام القائم تعيين خليفته، كما فعل أبو بكر مع عمر. أما الشروط الهادوية، مثل أن يكون الإمام ذكراً بالغاً عاقلأً حراً إلخ، فيتفق الشوكاني مع بعضها ويفند بعضها الآخر. فيتفق على سبيل المثال مع القول بوجوب أن يكون الإمام عاقلأً، لكنه يدحض القول بوجوب أن يكون علويأً فاطميأً، قائلاً إن لا دليل على هذا التخصص، لأن الحديث ينص على أن «الأئمة من قريش»⁽²⁾. كما أن طاعة ولي الأمر واجبة حتى لو كان عبداً، بنص الحديث الذي يقول:

«اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة»

والغزو، وجمع المصنفات. انظر شرح الأوزار، ج 4، ص 520 - 521. انظر أيضاً: المنصور القاسم، كتاب الأساس، ص 173 - 174. الشرقي، كتاب حلة الأكياس، ج 2، ص 223 - 226. Strothmann, Das Staatsrecht, pp. 94f. Modelung, Der Imam, 226 - 223. al-Qasim, p. 172.

(1) انظر: المنهجي، التحف شرح الزلف، ص 161.

(2) مستند أحمد بن حنبل، 3، 129.

«عليكم بالطاعة وإن كان عبداً حبشياً، فإنما المؤمن كالجممل الأنيء، حينما قيد انقاد»⁽¹⁾.

ولعله لم يرغب عن ذهن الشوكاني أن الأئمة القاسمين الذين عمل في خدمتهم كانوا يشبهون الإثيوبيين (في لون بشرتهم)، كما لاحظ نيور.

وتتضح رؤية الشوكاني للفصل بين الحقيقة والنظام في تناوله للشرط الهادوي القائل إن الإمام يجب أن يكون مجتهدأً. إذ يرى في تفنيد هذا الشرط أن على الإمام الجاهل أن:

«يجعل له عالماً من علماء الدين المجتهدين يدير رضى هذه الشريعة المطهرة عليه بعد أن يصح له سعة علمه وقوة عدالته وتصلبه في أمر الدين... وعندي أن ملاك أمر الإمامة والسلطنة وأعظم شروطها وأجل أركانها أن يكون قادراً على تأمين السبل وإنصاف المظلومين وتمكناً من الدفع عن المسلمين إذا دهمهم أمر يخافونه، كجيش كافر أو باغ... ولا يضر الإمام نقص شرط أو أكثر من الشروط التي ذكرها المصنف وغيره مهما كان قائماً بما ذكرناه. فليس للمسلمين حاجة في إمام قاعد في مصلاه ممسك سبحة مؤثر لمطالعة الكتب العلمية مدرّس فيها لطلبة عصره مصنف في مشكلاتها متورع عن سفك الدماء والأموال والمسلمون يأكل بعضهم بعضاً ويظلم قوتهم ضعيفهم ويضطهد شريفهم وضيعهم، فإن الأمر إذا كان هكذا لم يحصل من الإمامة والسلطنة شيء لعدم وجود الأهم الأعظم الذي شرعنا له»⁽²⁾.

تعد هذه الصورة التي يعطيها الشوكاني عن الإمام العالم غير

(1) يمكن العثور على روايات الحديث في البخاري، صحيح الأذان، 4، 5، 156. أحكام، 4، ابن ماجه، سنن، جهاد، 29. أحمد، مستد، 3: 114، 171. وحول أهل الحديث واستخدامه، انظر: Patricia Crone, «Even an Ethiopian slave» the transformation of: a Sunni tradition, BSOAS LVII (1994), 59-67.

(2) الشوكاني، ويل النمام، ج 3، ص 500 - 501.

الفعال قليلة الشبه بالمثل المعروض في كتب الفقه الهادي أو في مصادر التاريخ الهادي. فقد قدم القاسميون الأول مثال رجال السيف والقلم، ولم يكونوا قد أصبحوا بعد خارج الذاكرة التاريخية القريبة. فهل كان هذا المثال غير قابل للدوام أو حتى لا صلة له بزمان الشوكاني؟ ومن الواضح أنه ابتعد عن المبادئ السياسية والأخلاقية التي تصوّرها المذهب الهادي. وزاد الشوكاني تأكيد هذا بالقول بتحريم الخروج على الإمام الظالم ما لم يظهر منه الكفر البواح⁽¹⁾.

والى حد كبير، تقدم رؤية الشوكاني للنظام السياسي وصفاً للأوضاع في أيامه. فقد كان الأئمة الحاكمون في أيامه غير علماء، أو غير مجتهدين. ووجهت لهم تهم مختلفة بفرض واجبات غير شرعية، وكان سلوكهم الشخصي بعيداً عن المثل الأعلى. وكان الشوكاني المجتهد الذي يعود إليه هؤلاء الأئمة. وتقدم قصة وردت في حوليات عهد المنصور علي نظرة خاطفة إلى النظام القضائي، إجراءاته ودور الشوكاني فيه، فتقول إنه في يوم الأحد 13 رجب 1210هـ/ 24 كانون الثاني/ يناير 1796م وقعت الأحداث التالية:

«مال جماعة من أهل الفساد ببلاذ حراز إلى زوجة أحمد النشاد وحصلت الممالة بينهم وبينها على قتل زوجها، فقتلوه وضبطوا بعد هذا، واستفصل أمرهم قاضي حراز محمد بن أحمد الغشم فرفع إلى الإمام بشناعة تلك الحادثة، وذكر أن يحيى بن ناصر جحاف وسعد بن حسين حمزة وأحمد بن حسين حمزة وحسين بن عبد الله عبده نهشل وسعيد بن صالح المجلي، خمستهم أقروا عنده بقتل أحمد النشاد، فأشخصهم العامل باب الإمام، فالزم الإمام حاكمه البدر محمد بن علي الشوكاني النظر في الحادثة، ففضى

حكمه بقتلهم، فضرب الإمام أعناقهم، وحملت المرأة وأقيمت بالمحل الذي ضربت أعناقهم به بياب شعوب، فقدم بين يديها رجلاً رجلاً ثم عزوها الإمام وأمر بأن يطاف بها في شوارع المدينة وأودعها السجن⁽²⁾.

ولم يقل أكثر من هذا عن الحادث أو عن دوافع القتل، إلا أن القصة تكشف كيف يعمل النظام القضائي الذي يمر، كما رأينا، عبر الخطوط النظرية التي وضعها الشوكاني. إذ تدفع الطبيعة الفظيعة للجريمة بالقاضي المحلي إلى أن يرفع القضية إلى الإمام، بعد انتزاع اعتراف القتل. وعند ذلك يحيل الإمام هذه القضية إلى المجتهد القريب منه، الشوكاني، الذي يصدر الحكم، ثم يجري تنفيذ هذا الحكم. ولأن دور الزوجة كان هامشياً جرت تبرئتها، في حين أن عرضها في الشوارع، التي اعتاد المارة فيها رجم مثل هؤلاء المساجين بالقاذورات، عقاب إمامي غير معتاد يجد مسوغاته في باب «التعزير».

(1) لطف الله جحاف، دور محور الحور العين، مخطوط، صنعاء، المكتبة القريبة، تاريخ رقم

86، ورقة 171.

(2) الشوكاني، السبل الجراء، ج 4، ص 505 - 515.

مكانة الشوكاني الفكرية

من الصعب تصنيف الشوكاني في مذهب بعينه من المذاهب الإسلامية، جزئياً لأنه كان مقروفاً على نحو واسع، ولأنه تعلم التراث الزيدي والتراث السني معاً. والواقع أن هذا التصنيف يتنافى ادعاءه أنه مجتهد يتجاوز المذاهب كلها. لكن يمكن القول إنه كان من علماء الحديث. وهذا يعني أن اهتمامه العلمي كان موجهاً نحو مجاميع الحديث النبوي المعتمدة ونحو علوم الحديث، التي عدها محل ثقة ومن ثم استند في الغالب إليها في صوغ آرائه. وبذلك كان وريثاً لتراث عرفته الجبال الزيدية اليمينية التي عرفت علماء مثل محمد بن إبراهيم الوزير، والحسن بن أحمد الجلال، وصالح بن أحمد المقبلي، ومحمد بن إسماعيل الأمير، وعلى نحو أقل شهرة عبد القادر بن أحمد الكوكباني الذي كان أكبر مشايخ الشوكاني. فقد رفض هؤلاء العلماء من أهل الحديث عادة الانتماء إلى مذهب واحد، ودحضوا التقليد، ودعوا إلى الاجتهاد. كما رفضوا العلوم العقلية التي رُبطت أساساً بالمعتزلة من زيدية اليمن. كما كان لعلماء الشافعية المصريين، من أهل الحديث ورجال الفقه، مثل ابن حجر (توفي سنة 852هـ/1448م) والسيوطي (توفي سنة 911هـ/1505م)، والعلماء الحنبلة مثل ابن تيمية (توفي سنة 728هـ/1328م) وتلميذه ابن قيم الجوزية (توفي سنة 751هـ/1350م)، تأثير مهم على الشوكاني. ويمكن القول، في الواقع، إن الشوكاني قد جعلهم مثلاً ينسج على منواله، ساعياً لتقليد الطيبة المتمدة في مؤلفاتهم، وربما أراد أن يُنظر إليه باعتباره يبلغ رتبهم كعالم من الدرجة الأولى كمجند.

فقد وُجد في الإسلام السني اعتقاد ظهور عالم يحيا الفكر الإسلامي والسلوك الإسلامي ويجدهما في نهاية كل مئة سنة. ولعل أفضل إيجاز لهذا التراث في الحديث النبوي القائل: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها»⁽¹⁾. وكان هذا الحديث واعتقاد وجود «المجند» موضوع دراسة أنجزتها لنداو تاسيرون Landau-Tasserou⁽²⁾، حيث تقول إن حديث «المجند» محاولة لإعطاء الشرعية للمذهب الشافعي ولانتشاره، وعلى الأخص للدور الذي كان على السنة، التي تعني الاستناد إلى الحديث النبوي، أن تقوم به في الفقه الإسلامي. كما توضح لنداو تاسيرون كيف أن هذا الحديث قام بدور في الدفاع عن السنة في وجه البدع والهرطقة⁽³⁾ وباستحواذ علماء الشافعية على دور المجندين، ادعوا أنهم حاملو لواء الشريعة. ووصلوا إلى ذلك نتيجة للاعتقاد الإسلامي أن «العلماء ورثة الأنبياء»⁽⁴⁾.

وتوضح لنداو تاسيرون أن مفاهيم التجديد والاجتهاد أصبحت متصلة فيما بينها لأن السيوطي، الذي ينظر إليه باعتباره المجند التاسع في السلسلة الشافعية، يدعي اللقب لنفسه باعتباره مجتهداً⁽⁵⁾ وبذلك أصبح الاجتهاد شرطاً لاكتساب وضع المجند، والوسيلة التي يستطيع المرء بها الاستناد مباشرة إلى السنة. لكن لقب مجند يبقى شرفياً دون تحديد أية طريقة رسمية للشعبيين. والواقع أن كثيراً من المجندين منحو أنفسهم هذا الوضع أو اعترفت بهم حلقة صغيرة من التلاميذ والفقهاء الآخرين في الغالب. وكانت

(1) أبو داود، سنن، كتاب الملاحم، 1.

(2) Ella Landau-Tasserou, The «mychal reform» a study of the Muzalidid tradition, (2) Studia Islamica 70 (1989), 79-117 See also Yohanan Friedmann, Prophecy Continuous (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 94-101

(3) Landau-Tasserou, The «mychal reform» p. 113.

(4) المصدر نفسه، ص 85.

(5) المصدر نفسه، ص 83-87. وتعتمد لنداو تاسيرون فيما تقول هنا على مؤلف السيوطي «الثبة بمن يبعث الله على رأس كل مئة» مخطوط، لندن، رقم Or 474 ورقة 80-83 ب.

هذه الظاهرة غالبية في الشافعية لأن كثيرًا من رواة الحديث، والمجتهدين أنفسهم، كانوا من الشافعية، وفي وقت متأخر كان أغلبهم مصريين⁽¹⁾.

يمكن أن نستنتج تصنيف الشوكاني بين علماء الشافعية من خلال تراجم هؤلاء العلماء في كتابه «البدر الطالع». إذ يدافع الشوكاني، على سبيل المثال، عن السيوطي في ترجمته، ويدحض الادعاءات المشهورة التي نسبها إليه محمد البخاوي (توفي سنة 902هـ/1497م) في «الضوء اللامع» ويؤكد أنه، طبقًا لما يقول علماء الجرح والتعديل، ينبغي عدم قبول ما يقول «الأقران» عن بعضهم البعض لوجود التنافس فيما بينهم. وتنتهي الترجمة بما يلي:

«وأما ما نقله من أقوال ما ذكره من العلماء مما يؤذن بالحط على صاحب الترجمة فبسبب ذلك دعواه الاجتهاد كما صرح به، وما زال هذا دأب الناس مع من بلغ إلى تلك الرتبة. ولكن قد عرفناك في ترجمة ابن تيمية أنها جرت عادة الله سبحانه كما يدل عليه الاستقراء برقع شأن من عُدِّي لسبب علمه وتصريحه بالحق وانتشار محاسنه بعد موته وارتفاع ذكره وانتفاع الناس بعلمه»⁽²⁾.

يقيم الشوكاني هنا توازنًا بين حاله من حيث هو مجتهد وعلماء مثل السيوطي وابن تيمية، لأنه أيضًا تعرض للهجوم بسبب ما يدهي من اجتهاد.

ويُلقي تاريخ اعتقاد ظهور «المجتهد» الضوء على ارتباط المجتهدين بالدفاع عن السنة في وجه من يرفضون اشتقاق الأحكام الفقهية من الكتاب والسنة، وعلى الأخص أهل الرأي وافرقت مثل الشيعة والمعتزلة. ووصم هؤلاء المعارضون لظهور السنة المتشددة بعد عصر الشافعي بكونهم زنادقة

(1) Landau-Tasseron, The «cyclical reform», ص 84 - 96 و 107.

(2) البدر، ج 1، ص 333 - 334. انظر أيضًا تراجم ابن دقيق العيد، وابن حجر، وابن تيمية في البدر، ج 2، ص 229 - 232، البدر، ج 1، ص 87 - 92 والبدر، ج 1، ص 63 - 72 حلى الترتلي.

ومبتدعين، وتغير فهم السنة حتى أصبح يعني نقیض البدعة⁽¹⁾. وأصبح المجتهد من يحدد الاعتقاد والسلوك من خلال «إحياء السنة» وإزالة ما تراكم من البدع في سلوك المسلمين واعتقاداتهم في قرن من القرون. وينبغي للعالم كي يحقق ذلك أن يرجع إلى الأصول الأولى مباشرة، إلى الكتاب والسنة تحديدًا، ولذلك يحتاج العالم إلى أن يكون مجتهدًا. ولا يخفى على علماء اليمن من الجانبين الموازنة بين وضع الشوكاني، حيث كان علماء الحديث على خلاف مع علماء الزيدية الهادوية، ووضع المجتهدين السنيين، مثل السيوطي، الذين حاربوا البدع باسم السنة المتشددة. فقد أراد الشوكاني، ومن قبله ابن الأمير، تحرير اليمن من تغلغل تأثير مقالات الهدوية ومن جميع أشكال التقليد الذي كانت الهادوية أحد تجلياته. وأراد الهاديون حماية مذهبهم ومن ثم حماية هويتهم، من هجمات علماء الحديث. وكان هجوم العلماء «المصلحين» مثل الشوكاني مضاعفًا على من سموهم خصوم السنة. ومن جانب آخر، اقتضى هذا الهجوم توضيحًا وإعادة تأكيد لبعض مصادره الفقه - أصول الفقه - ومن الجانب الآخر، تطهير أحكام الفقه - الفروع - من الآراء التي لم تتفق مع منهجهم في أصول الفقه.

(1) Landau-Tasseron, The «cyclical reform» pp. 104-105. cf. Ignaz Goldziher, Muslim Studies, trans. S. M. Stern (London: George Allen and Unwin, 1971), vol. II, pp. 31-7.

الشوكاني وأصول الفقه

على الرغم من أن دراسات ومقالات عديدة تناولت آراء الشوكاني ورؤاه في موضوع الاجتهاد، وعلى نحو أوسع أصول الفقه عنده، لم يسع هؤلاء لدمج آرائه في السياق الاجتماعي والسياسي والتاريخي الذي وُجد فيه⁽¹⁾. وربما كان أفضل تناول حتى الآن لآراء الشوكاني في أصول الفقه مقال رودولف بيترز Rudolph Peters بعنوان «الاجتهاد والتقليد في الإسلام في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»، يقارن فيه بين أربعة مؤلفين أصوليين⁽²⁾ وفي دراسات أخرى، وعلى الأخص لمؤلفين يمينيين ومصريين، جرى تصوير الشوكاني، دون تحليل نقدي، باعتباره مصلحًا حارب التعصب الطائفي والتقليد، وبأنه «مجدد عصره»⁽³⁾ ويبدو أن هذه المؤلفات الأخيرة تتناول في الغالب بسبب آرائه المتصلة بالاهتمامات الحديثة أكثر من أي شيء آخر. فعلى سبيل المثال يقول مؤلف مصري عن الشوكاني ما يلي:

«وخلع ربة التقليد وهو دون الثلاثين، وكان قبل ذلك على المذهب الزيدي، وصار علمًا من أعلام الاجتهاد وأكبر داعية إلى ترك التقليد وأخذ

(1) انظر مثلاً: شعبان محمد إسماعيل، الإمام الشوكاني ومنهجه في أصول الفقه (المنامة، جامعة قطر، 1989).

(2) Peters, *Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th century Islam*. يصف بيترز الشوكاني بأنه «مجدد عصره» - لأنه لا يعرف بين من لا يجدد - لا يجدد - ويبدو أن بيترز شخص يمتلك حدًا أدنى من معرفة الفقه يستطيع أن يكون مجتهدًا ويمتد التقليد معرّفًا نسائيًا. ص. 143.

(3) انظر: عبد القوي الشريبي، الإمام الشوكاني - حياته وفكره (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988م). العمري، الإمام الشوكاني - إبراهيم هلال، الإمام الشوكاني. نفسه من نقاط الالتقاء بين الإمامين محمد بن عبد الله والإمام الشوكاني (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1987م).

الأحكام اجتهادًا من الكتاب والسنة. فهو بذلك يعدُّ طليعة المجتهدين والمجتهدين في العصر الحديث، ومن الذين شاركوا في إيقاظ الأمة الإسلامية والعربية في هذا العصر»⁽¹⁾.

لقد حُشر الشوكاني في التراث القومي والوطني الحديث الذي يساوي بين الاجتهاد وتحرير الفكر، وفيما له دور عملي في النهضة العربية والإسلامية دون تحديد. لكن الصورة في دواستي هذه لمؤلفات الشوكاني ولمصادر تاريخ عصره تبدو أكثر تعقيدًا. وينبغي أولاً إيضاح أن الشوكاني لا يشير في جميع ما كتب إلى اهتمام بوجود خطر فكري أوروبي، على الرغم من أنه كان على وعي بالوجود الأوروبي الاقتصادي والسياسي والعسكري في أراضي الإسلام - وعلى الأخص غزو نابليون لمصر⁽²⁾. فقد ركز اهتمامه على المشاكل التي عدها جوهرية في التاريخ الإسلامي وفي التراث الإسلامي، ولخصها في اتباع التقليد الذي يقول إنه فرّق المسلمين إلى مذاهب متعارضة، وازداد الضرر بابتعادهم عن المصادر الرئيسة. ثانيًا: يعود الحل الذي يقترح إلى الماضي الأصيل في عصر الخلفاء الراشدين، ولكنه أيضًا يقدم إرشادات عملية يمكن أن توفر نظامًا صحيحًا مماثلًا لذلك الماضي. ويقوم الحل على السماح لعلماء الفقه مثله بالاجتهاد لينشروا رؤاهم من خلال التدريس ويتولوا تفسير الشريعة وتطبيقها.

(1) إبراهيم هلال في مقدمته لكتاب الشوكاني «نظر الولي»، ص 17.

(2) انظر: تحقيق محمود، ذكريات الشوكاني، ص 50 - 52، 55 - 56.

النزعة الحرفية

تتخلل نزعة التفسير الحرفي جميع مؤلفات الشوكاني، فهو يخفض دائماً على الرجوع إلى المصادر الأساس - الكتاب والسنة - وعلى فهمها فهماً حرفياً، وينهى عن أي تأويل يتعد عن النصوص. ويسوي في جميع مؤلفاته روح تفويض العلوم التي اعتمدت مصطلحات مفهومية ومنهجية ابتعدت بالمسلمين عن النصوص الأصلية. وأراد من علم الأصول تحقيق مزيد من اليقين أكثر مما أراد صوغ أنموذج للمعايير. وبالحاحه على دراسة مجاميع الحديث النبوي والافتصار في الغالب على الاستناد إليها - وبخاصة صحيح البخاري ومسلم - أراد الإسهام في بناء نظام قضائي يمكن أن يتوفر له أكبر قدر من اليقين.

وللشوكاني مؤلف وحيد في أصول الفقه بعنوان «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» يبدو أنه يسير أساساً على هدى كتاب فخر الدين الرازي (توفي سنة 606هـ/1209م) «المحصول في علم أصول الفقه» وكتاب محمد بن بهادور الزركشي (المتوفى سنة 794هـ/1392م) «البحر المحيط في أصول الفقه». يقول الشوكاني في مقدمة «إرشاد الفحول»: إنه كتب هذا المؤلف للتمييز بين المعقول وغير المعقول، وبين الصحيح وغير الصحيح، في علم أصول الفقه، لأنه بلغ مرتبة لم يعد أحد يجزئ على انتقاده. فلن يفند أحد، أبداً كان علمه، حجة بسطها بمصطلحات أصول الفقه. وجادل قائلاً: إن هذا ما قاد كثيراً من أهل المعارف إلى الوقوع في أحبولة «الرأي»، معتقدين أنهم يستندون إلى علم الرواية، ويواصل قائلاً: إن كثيراً من المجتهدين

تحولوا إلى التقليد بإشارتهم إلى هذا العلم دون أن يدركوا ذلك⁽¹⁾، وإن الكثير ممن يتمسكون بالأدلة وقعوا في الرأي المجرد دون أن يدركوا ذلك أيضاً. بإيجاز، أراد الشوكاني تبيان أن إضافات منهجية لا أساس لها في النصوص قد دخلت على علم الأصول، ومن ثم فهي غير معقولة، وأن أغلب القواعد التي صاغها علماء أصول الفقه كانت في الواقع ظنية وليست قطعية، ومن ثم يجب تركها.

قامت نظرية الشوكاني في الفقه على أساس أن الكتاب والسنة مصدران شاملان كياناً لاستبحاح أحكام لفظة في كل زمن. ويستطيع لمحمد أن يجد فيهما براهين أو أدلة لإثبات صحة ما يُصدر من أحكام دون اللجوء إلى مصدر آخر، سواء أكان «الإجماع» أم «القياس» أم «الرأي». ولإسناد حجة بقول إن صحة مجاميع صحيح الحديث لا يداخلها الشك، وبخاصة صحيح البخاري ومسلم. ويقوم رأيه هنا أساساً على أن الأمة الإسلامية أجمعت على أن الصحيحين أصح النصوص بعد القرآن. وتستند هذه الحجة على توفر إجماع واسع يجد جذوره في الفكر الفقهي الإسلامي بأشكال مختلفة⁽²⁾. وبعد كتاب ابن الصلاح بعنوان «علوم الحديث»، المعروف بـ «مقدمة في علوم الحديث»، أهم مرجع نسج الشوكاني على متواله⁽³⁾.

وبعد ما قاله الشوكاني محل خلاف مع الهاذوية، لأن كثيراً من الأحاديث الواردة في هذه المجاميع رواها آحاد⁽⁴⁾. وتعود المشكلة إلى واقع

(1) إرشاد الفحول، ص 2 - 3.

(2) إرشاد الفحول، ص 44. محمد الشوكاني، نسخة الماكرون بعدة المحسنين من كلام سيد المرسلين (بيروت: دار الفكر، تاريخ الطبع غير مدون)، ص 4. ويستحق الذكر أي ابن الأمير في مؤلفه «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد» لا يتفق مع هذا الرأي، لكنه يحيط بالصحيحين درجة كبيرة من الثقة (انظر ص 45 - 50).

(3) ابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، 1984م)، ص 18.

(4) أحاديث «الآحاد» هي الأحاديث التي لا تبلغ روايتها مرتبة «التواتر» لأن روايتها أقل ومن ثم فإن صحيحها غير مؤكدة ويرى الفقهاء أنها تنفرد إلى معرفة ظنية، لا تبلغ درجة اليقين، بمراد الله.

أن الهادويين لا يثفون بعدالة الصحابة الذين رويوا هذه الأحاديث، لأن هؤلاء الصحابة عارضوا علي بن أبي طالب وأهل البيت على نحو ما، ومن ثم لا يمتدنون أنهم محل ثقة. ويدور الجدل حول من من الصحابة كان يتمتع بالعدالة. ويلجأ الشوكاني إلى الحد الأقصى فادّعى إن الجميع «مُدول» في حين يتخذ الهادويون موقفًا انتقائيًا في هذه القضية، قاد المتشددون من بينهم إلى رفض الصحيحين جملة وتفصيلاً⁽¹⁾. ونورد هنا ما قاله هادوي متشدد:

«كانوا إذا أورد عليهم أهل الحق آية من الكتاب أو سنة توافقه استدلوها في معارضتها بحديث من تلك الموضوعات وقالوا: نحن أهل السنة، نعمل بما صح لنا من الحديث. والتزموا - تنميًا لغرضهم الفاسد - عدالة كل الصحابة وإن ظهر من آحادهم ما ظهر»⁽²⁾.

والنقد التقليدي، بمصطلحات علوم الحديث، الذي وجهه الشوكاني بخاصة، وعلماء الحديث اليمينيون بعمامة، إلى الزيديين أنهم اعتمدوا في أحكامهم ومقالاتهم على أحاديث مشكوك في صحتها، وبخاصة «الأحاديث المرسلة»⁽³⁾. بمعنى آخر، لا يتبنى الزيديون الطرق الدقيقة للتأكد من صحة الحديث، وهو ما جعل كثيرًا من آرائهم ومقالاتهم تستند إلى أحاديث ضعيفة أو موضوعة، وهي لذلك غير صحيحة. ويمكن العثور على الأقوال المأثورة التي يتناولها هذا الجدل في مؤلفات محمد بن إبراهيم الوزير. إذ

(1) انظر مثلاً: إسماعيل النعمي، كتاب السيف البائر، مخطوط، صحاء، المكتبة القريبة، مجموع رقم 188، الأوراق 1 - 36 ومجموع رقم 91، الأوراق 55 - 77 (سيرد فيما بعد بعنوان «السيف البائر»). محمد بن صالح السناوي، الفطيم المظفر لرياض الأزهار من آثار السيل الجرار، تحقيق محمد عزان (صمان: مطابع شركة الموارد السنية الأردنية، 1994م)، ج 1، ص 3 - 157 (سيرد فيما بعد بعنوان «الفطيم») عبد الله الحري، علوم الحديث عند الزيدية والمحدثين، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 2001.

(2) الفطيم، ج 1، ص 13.

(3) الأحاديث «المرسلة» هي تلك التي لا تتواصل سلسلة روايتها حتى تصل إلى النبي.

يقول في مؤلفه «الروض الباسم»، الذي يعد تلخيصًا لكتابه «العواصم والقواصم»، ما يلي:

«فكذلك أئمة الزيدية، ليس لهم من التأليف في علم الحديث ما يكفي المجتهدين... وكل كتبهم خالية من الإسناد وعن بيان من خرج الحديث من الأئمة... وعلى الجملة فالزيدية إن لم يقبلوا كفار التأويل وفساقه قبلوا مرسل من يقبلهم من أئمتهم... ولا يُعرف فيهم من يتحرز من هذا البتة. وهذا يدل على أن حديثهم في مرتبة لا يقبلها إلا من جمع بين قبول المراسيل بل المقاطيع وقبول المجاهيل... فكيف يقال مع هذا إن الرجوع إلى حديثهم أولى من الرجوع إلى حديث أئمة الأثر وتقاده الذين أفنوا أعمارهم في معرفة ثقافته وجمع متفرقاته وبيان صحاحه من مستضعفاته...»⁽¹⁾

ويرد الزيديون على هذا الهجوم قائلين إن الأئمة نقلوا الحديث عن آبائهم وأجدادهم وإن هذه السلسلة أرفع من أية سلسلة أخرى. كما توجد أدلة نسبة كبيرة من أقوال الأئمة الهادويين في الأحاديث، حتى لو لم يرفقوا هذه الأحاديث بسلاسل رواة واضحة⁽²⁾.

(1) محمد بن إبراهيم الوزير، الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، ط 2 (صحاء). المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، 1985م، ص 94 - 96. ولمعرفة رأي الشوكاني حول الأحاديث المرسلة انظر مؤلفه «إرشاد الضال»، ص 57 - 58. وينبغي ملاحظة أن هادويين لد «حضر» آراء ابن الوزير، مثل صادم الدين إبراهيم بن محمد الوزير (توفي سنة 914هـ/1508م) في مؤلفه بعنوان «الفلك الفوار». وقد طبع الهادويون في صعدة مؤخرًا هذا الكتاب ليكون جزءًا من التقيد الجاري لقول علماء الحديث إن الزيديين غير ضليعين في علوم الحديث.

(2) محمد الدين المؤيدي، لوائح الأنوار، ج 3 (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1993م)، ج 2، ص 124 - 128.

رأي الشوكاني في الإجماع

لا يمكن فصل آراء الشوكاني في أصول الفقه عن محاولاته منع نفسه مكانة المجتهد، ليكون مرجعاً فقهياً مطلقاً في عصره، أو عن البيئة الهادوية التي عمل فيها وسعى لتفنيد مقالاتها. وفي ضوء هذا يمكن فهم رفضه لـ «الإجماع» (إجماع المجتهدين بعد وفاة النبي في أي عصر على أية مسألة)، من حيث الإجماع المبدأ الثالث من مبادئ أصول الفقه. ولا يعد الشوكاني الإجماع أصلاً من أصول الفقه، إذ لا يوجد قط دليل من نص على أنه أصل. كما أن من المستحيل التأكد من إجماع جميع المسلمين بسبب اتساع أراضي المسلمين وكثرة عدد العلماء الذين وجدوا خلال العصور. ويقول إن القليل منهم تركوا أدلة مكتوبة تدل على آرائهم، وحتى من فعل منهم يظل عملاً مستحيلاً العثور على الطريقة التي برهنوا بها على آرائهم في مسألة معينة. وأخيراً، بسبب غلبة المذاهب التي يتحكم فيها المقلدون لم يجرؤ كثير من العلماء على التعبير عن آرائهم الحقيقية خوفاً من الانتقام⁽¹⁾. وفيما يلي واحد من أقواله في الموضوع:

«فمن ادعى إجماع أهل عصره من علماء المسلمين على مسألة من مسائل الدين فقد أعظم الدهوى وزعم قيامه بما لا يقوى. فالإمكان هذا ممنوع على تسليم إمكان الاتفاق نفسه من غير نظر إلى أن يعرف رجل أو رجال ما عند كل واحد منهم.

(1) أميب الطلب، ص 160 - 161. إرشاد الفحول، ص 69. اتخذ ابن حزم موقفاً مماثلاً من الإجماع. انظر مؤلفه «الإحكام في أصول الأحكام»، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، تاريخ الطبع غير متوّن)، ج 1، ص 546 وما يليها.

والحق أنه ممنوع لأن اتفاق جميع علماء الأقطار على مسألة من المسائل مع اختلاف المذاهب والأهوية وتباين الأفهام وتنافي القرائح ومحبة التناقض متعذر. هذا إذا كان العالم يحكي إجماع أهل عصره. وإن كان يحكي إجماع أهل عصر من العصور التي لم يدركها بعد عصر الصحابة فالأمر أيضاً أدخل في الامتناع... ومن قال بحجية الإجماع لا يقول بحجية هذا فهو مجرد ظن لفرد من أفراد الأمة ولم يتعبد الله أحداً من خلقه بمثل ذلك... فما أورده من حكايات الإجماع عن غيري في مؤلفاتي ليس الغرض به إلا مجرد الإلزام للقاتل بحجية الإجماع⁽²⁾.

وقد يبدو أن هناك تناقضاً في آراء الشوكاني حول الإجماع. وكما أشرنا فيما سبق، يقوم قوله (إن صحة الصحيحين لا يداخلها شك) على إجماع الأمة الإسلامية في كل العصور، في حين يرفض أيضاً إمكان التأكد من الإجماع على أية مسألة. إلا أن التناقض يزول حين يرى المرء أن الإجماع في أصول الفقه والإجماع على صحة الصحيحين نوعان مختلفان من الإجماع: الأول إجماع عموم المسلمين فيما يخص الصحيحين فقط، ومن ثم فهو إجماع فريد، في حين أن الإجماع الآخر يخص آراء في مسائل محددة. وتتجسد أهمية رفض الشوكاني للنوع الثاني من الإجماع كأصل من أصول الفقه في نقده للآراء الفقهية للهادويين⁽³⁾. فعلى سبيل المثال، يتمسك الهادويون في الأذان بالثنائية، أي قول «الله أكبر» مرتين فقط ويقول «حي على خير العمل»، ويستندون في هذا جزئياً على دليل «إجماع البصرة». ويحضر الشوكاني في مؤلفاته هذه الادعاءات بالقول إن الإجماع الذي

(1) الشوكاني، وبل الغمام، ج 1، ص 26 - 29.

(2) الحسين بن القاسم، كتاب نهاية المقلود، ج 1، ص 509 وما يليها. تشير العثرة إلى مائة التي لكنها تخص في القالب لتعني أمة الزيدية.

يدعيه الهاديون غير صحيح. ويستعرض أحاديث نبوية لإثبات أن «الله أكبر» يجب أن يقال أربع مرات. كما يقول إن لا أساس له «حي على خير العمل» في السنة، لأن لا وجود لحديث في مجاميع الحديث، أي الصحاح، يدل على أن النبي ذكر هذه الجملة⁽¹⁾. وعرض ابن الأمير الحجة نفسها مخالفاً للهادويين، وبخاصة في حجاجه المعترض على آراء الهاديين الفقهية حول الحركات والتكبير والأذان. ويؤكد ابن الأمير أنه بسبب وجود أعضاء من أهل البيت في كل الطوائف والمذاهب الإسلامية، لا يمكن لأحد ادعاء الإجماع باقتضائه على إجماع أئمة الزيدية وعلمائها⁽²⁾.

ويقول الشوكاني من القياس إن أغلب أشكاله لا تعد أيضاً مصدرًا لاستيفاء أحكام فقهية. ويستند أكثر القياس إلى الرأي، وينطبق في الغالب في الفقه الإسلامي تحت هذا العنوان. ويرى الشوكاني أن القياس سمح بحجج وآراء مستمدة من عقل غير مقيد، وهو ما لا أساس له في القرآن أو في السنة⁽³⁾. وأحد الأدلة التي أخذ بها أنصار القياس حديث يسأل النبي فيه الصحابي معاذ بن جبل، عند إرساله إلى اليمن، بم يقضي بين الناس. فقال معاذ: «أعمل بكتاب الله». قال النبي: «فإن لم تجد؟» قال معاذ: «بسنة رسول الله». قال: «فإن لم تجد؟» قال: «أجتهد رأيي»⁽⁴⁾. ومن الحجج التي يعرضها الشوكاني لدحض مذهب هذا الحديث بما سمح بالقياس، حجة تقول إن القياس توقف بعد موت النبي. فلعل الشريعة لم تكن حتى ذلك الوقت قد اكتملت وتعد العشر دائمًا على أدلة في الكتاب والسنة أم بعد وفاة النبي فإن الآيات لتلية ﴿يَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾⁽⁵⁾، و﴿وَمَا

(1) الشوكاني، السبل الجرد، ج 1، ص 202 - 205. المصدر نفسه، ويل الغمام، ج 1، ص 256 - 260. المصدر نفسه، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، 9 أقسام في ج 4 (بيروت: دار الفكر، 1989م)، ج 1، نقطة 2، ص 16 - 20.

(2) محمد بن إسماعيل الأمير، مسائل علمية (متممات مكتبة الإرشاد، تاريخ الطبع غير متوفر).

(3) أصب الطلب، ص 163 - 165.

(4) الترمذي، السنن، أحكام، 3، أبو داود، السنن، أقضية، 11.

(5) سورة المائدة، الآية 3.

رَفَعْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»⁽¹⁾، ﴿وَمِنْ شَيْءٍ... إِلَّا فِي كِتَابِ ثِيَابٍ﴾⁽²⁾ فسادت الشوكاني للقول:

«ولا معنى للإكمال إلا وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع، إما بالنص على كل فرد أو بالتدويع ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة»⁽³⁾.

ويبدو أن الشوكاني في هذا الجدل اللاحق حول القياس في «إرشاد الفحول» قد قبل ببعض أشكال القياس. فهو يقول:

«فأعلم أن القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علته وما قطع فيه بنفي الفارق وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب...»⁽⁴⁾.

ويقصر الشوكاني نفسه هنا على الأشكال التي يوجد أقل خلاف حولها (وإن لم يكن بلا أهمية) مما يسميه الفقهاء «قياسًا». وفي الواقع،

(1) سورة الأنعام، الآية 38.

(2) سورة الأنعام، الآية: 39.

(3) لإرشاد الفحول، ص 178.

(4) المصدر نفسه. تشمل العلة المنصوصة القضية التي يأتي فيها النص بالعللة على نحو واضح إلى هذا الحد أو ذلك. ويكون نفي الفارق حين لا يوجد سبب مفعولاً لتمييز القضية في النص عن قضية أخرى. والمثال التقليدي على ذلك معاملة الجارية كالعبد في بعض الأحكام. وصف البعض قضيتي الفحوى والمعلن باعتبارهما قياسًا جليًا، لكن آخرين، والشوكاني من بينهم، عاملوهما باعتبارهما منفصلتين. ويتم التمييز بينهما عادة. فالفحوى تشير إلى القضية التي يكون من الأجدي إخصاؤها للقاعدة أكثر من إخصاؤها للقضية النصية. والمثال التقليدي عليها تحريم هرب الأبرص على أساس تحريم النص الثرائي أن يقال لهما: «أز» سورة الأحقاف: الآية: 17. واللحن قضية تنطبق عليها القاعدة النصية شخصين متساو مثلاً، يحرم القرآن الاستيلاء على أموال اليتامى، وإحراقها بالنار حرام مثل ذلك (انظر زكريا بن محمد الأنصاري، غاية الوصول، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1360هـ/1941م، ص 37). وهنا، على عكس نفي الفارق، يوجد شيء من الإشارة إلى غرض القاعدة النصية.

يستأنف البعض جميع أنواع القياس التي ذكرها باعتبارها قياساً جلياً⁽¹⁾. ويبدو أن الشوكاني يأخذ في هذا بمنهج الحنابلة، الذين يعترضون مثله على استعمال القياس ما لم تدعُ الضرورة إلى ذلك⁽²⁾.

ولرفض الشوكاني لأكثر أشكال القياس نتائج على الفقه الهادي، وكذلك على الفقه في بقية المذاهب. وحين ينظر المرء إلى تعليقاته على الفقه الهادي، يتكوّن لديه انطباع بأن الشوكاني أراد بانتظام أن يبطل جميع الآراء التي شعر بأنها تعتمد على منهج غير صحيح وليس لها دليل في نصوص المصادر. ويتضح أفضل مثال على تشدده بشأن القياس، في نقده للموقف الزيدي (والحنفي) من «علة الربا». إذ إن الربا في الإسلام إحدى «الكبائر»، وتنص القاعدة الفقهية على أنه عند تبادل بعض المواد يجب أن تكون الكميات متساوية وأن يكون التبادل فورياً. ومن أهم الأحاديث المتعلقة بذلك ما رواه أبو سعيد الخدري من أن النبي قال:

«الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح...»⁽³⁾.

ويستد الشوكاني إلى هذا الحديث ليقول إن حكم الربا لا يطبق إلا حين يتم تبادل واحدة من المواد الست المذكورة في الحديث في مقابل عينة أخرى من المادة نفسها. ونقول رواية أخرى لهذا الحديث إنه حين لا يتم تبادل البضاعة في مقابل عينة من الحادة نفسها بل في مقابل شيء آخر، لا تنطبق

(1) انظر: عبد القادر بن بدران، المدخل إلى مله الإمام أحمد (بيروت، دار الكتب العلمية، 1996م)، ص 151.

(2) يلاحظ أن الشوكاني يرفض تماماً استعمال الاستصحاب الذي يمكن تعريفه بأنه «اتباع القاعدة الفقهية المعمول بها انطلاقاً من التماثل، وذلك لأن لا أساس لها من نص. انظر «أدب الطلب»، ص 165 - 166، وحول «استصحاب» انظر Aron Zysow, The economy of certainty: an introduction to the typology of Islamic legal theory, Ph.D dissertation, Harvard University (1984), pp 399-402.

(3) صحيح مسلم، باب الربا، ص 81 - 83، 85.

قاعدة التساوي، لكن التبادل يجب أن يكون فورياً. وقد استخدم الزيدون والأحناف القياس على هذا الحديث وروا أن العلة قياس هذه البضائع بالوزن والكيل. وهكذا وسعوا تطبيق هذه القاعدة لاشتراط التبادل الفوري حين تقاس البضائع المعنية (على افتراض أنها مختلفة) بالطريقة نفسها (قد تكون المقادير مختلفة). وعلى العكس، يرى الشافعية والمالكية، مع بعض الاختلاف فيما بينهما، أن العلة (بصرف النظر عن حالات الذهب والفضة) أنها «طعم». وشعر الشوكاني أن استعمال القياس مكروه، وبخاصة حين يتناول معصية من الكبائر ومن قطعات الشريعة⁽¹⁾. يقول بهذا الخصوص:

«ونحن نمنع كون هذه المسالك تثبت يمثلها الأحكام الشرعية، بل تمنع اندراج ما زعموه علة في هذا المقام تحت شيء منها. فما أحسن الاقتصار على نصوص الشريعة وعدم التكلف بمجاوزتها والتوسع في تكليعات العباد بما هو تكلف محض. ولنا ممن يقول بنفي القياس، لكننا نقول بمنع التعبد به فيما عدا العلة المنصوصة أو ما كان طريق ثبوته فحوى الخطاب»⁽²⁾.

ويشترك الظاهرية وابن الأمير مع الشوكاني في رفض استعمال القياس في فقه الربا، في حين يبدو أن جميع مذاهب السنة الأخرى استعملت القياس⁽³⁾. والأهم في موقف الشوكاني هنا أنه إذا لم يوجد حول مسألة

(1) الشوكاني، السبل الجرداء، ج 3، ص 63 وما يليها محمد صديق حسن خان، الروضة الندية شرح المنار الذهبية، تحقيق حسن حلاق (بيروت، دار النباء، 1993م)، ج 2، ص 228 - 236. انظر أيضاً شرح الأزهاري، ج 3، ص 69 وما يليها، أحمد بن قاسم المنسي، الناج الملهم لأحكام الملهم (صنعاء: مكتبة البس الكبري، تاريخ الطبع غير معلوم)، ج 2، ص 376 وما يليها.

(2) لشوكاني، ويل المقام، ج 2، ص 427.

(3) انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق عبد المعاز البنداري، ج 2؛ (بيروت، دار الكتب العلمية، 1988م)، ج 7، ص 429. محمد بن إسماعيل الأمير، سبل السلام شرح بلوغ المرام (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987م)، ج 3، ص 73. المصدر نفسه، القول المجتبي في تحقيق ما يحرم من الربا (صنعاء: مكتبة دار القدس، 1992م).

معينة نصوص منزلة، ولا إجماع الصحابة أو الأمة، ولا يوجد قياس يمكن استعماله، تطبق قاعدة الإباحة وليس التحريم. بمعنى آخر، يرى أن مجال الفقه مقصور على القضايا التي يمكن العثور على نص منزل يطبق عليها. ولهذا السبب يجد المرء فيما كتبه ابن الأمير والشوكاني أن غالبية آرائهم الفقهية تتناول المسائل الفقهية المتعلقة بالعبادات بدلاً من فقه المعاملات، لأن أحداث كثيرة تتناول العبادات.

وتؤكد أمثلة أخرى في مؤلفات الشوكاني الفقهية تمسكه الواضح بتطبيق آرائه في أصول الفقه على أحكام القضاء. على سبيل المثال، يرفض الشوكاني الرأي واسع الانتشار الذي يشترط لصحة العقود الخاصة أن تأتي بصيغة «الإيجاب والقبول». ويجادل قائلاً إن لا أساس لهذا الرأي في القرآن أو في مجاميع الحديث، ومن ثم يجب رفض هذا الرأي. وبدلاً من ذلك يقترح الشوكاني أن أي معاملات معتادة يمكن اعتبار أنها تعني «إيجاباً وقبولاً» تجعل العقد صحيحاً⁽¹⁾. وتحليل آراء الشوكاني تبدو الصلة التي يقيمها بين الأصول والفروع، إما واضحة أو ضمنية في كل حكم فقهي كل على حدة أو في جميع الأحكام. ولم يستطع تصور الإصلاح الشامل للفقه كما تطبقه المحاكم دون إصلاح الأصول. ويعد الشوكاني من العبث التساؤل عما إذا كان تعلم أصول الفقه صلة بالفروع، ليس لأن كثيراً من الفروع في عصره لم تجد أساسها في الأصول (في الواقع لقد اعترف بذلك وسعى بقوة لإصلاحه)، بل لأنه أراد أن تجد الفروع أساسها القوي في الصيغة التي شذّبتها من الأصول.

(1) الشوكاني، السبل الجرار، ج 3، ص 6. المصدر نفسه، الدراري المضيفة شرح الدرر الهية (بيروت، دار الجيل، 1987م)، ص 297.

الشوكاني والاجتهاد

يتضح عماد نظرية المعرفة والمنهج الفقهي عند الشوكاني في مناقشاته حول الاجتهاد، باعتباره وسيلة يستنبط بها العالم أحكامه على نحو مستقل. وجادل قائلاً إنه قدم حلاً للشور المذهبية وللتعصب، ووسيلة لإصلاح الممارسات الخاطئة. وأخذ الشوكاني أغلب آرائه عن الاجتهاد من سلفه ابن الأمير وأراد أن يقدم طريقة منهجية لتفريغ المجتهدين⁽¹⁾. وجادل هو وابن الأمير ضد من يذهبون أن الاجتهاد لم يعد ممكناً وأن على المسلمين تقليد المجتهدين السابقين، وبالتحديد مؤسسي المذاهب المعروفة. وصاغ ابن الأمير والشوكاني حججهما بمفردات شاملة، لكن معارضتهما للمنصب الهادي تعزز الكثير من آرائهما في هذا الخصوص. وهكذا فإن لخطابهما أساساً اجتماعياً وشخصياً ولم يُعرّض بمفردات نظرية بحث.

وقد اعترف الهاديون المتأخرون بالاجتهاد في مؤلفاتهم في الأصول، لكنهم عملياً يتوقعون اتباع مقالات الهادية كما حددها كتاب الأزهار⁽²⁾. ويرى الهاديون أن مقالات أوائل الأئمة (وفي الأساس مقالات الهادي) وإجماعهم مصادر أساسية لليقين في مسائل الفقه. ويرون كل رأي

(1) انظر محمد بن إسماعيل الأمير، أصول الفقه المسمى إجابات السائل شرح بغية الأمل (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م)، ص 383 وما يليها. المصدر نفسه، إرشاد الطالب إلى تيسير الاجتهاد.

(2) انظر الحسين بن القاسم، هاية السؤل في علم الأصول، في مجموع المتنون الهامة (صنماء: مكتبة اليمين الكبرى، 1990م)، ص 296. المصدر نفسه، كتاب هداية العقول، ج 2، ص 685 - 687. محمد بن يحيى بن بهران، متن الكافل، في مجموع المتنون الهامة، ص 326 - 328.

بخالف أمتهم غير صحيح، لأنهم يؤمنون بأن أهل البيت المجموعة الإسلامية الوحيدة التي تتبع الطريق القويم وتتكون الفرقة الناجية في الآخرة⁽¹⁾. ويصفون أنفسهم في المصادر باعتبارهم «الفرقة الظاهرة على الحق» و«الفرقة الناجية». ويصفون المذهب الهادي بأنه «المذهب الشريف». ويدعمون هذا الرأي بتأويل بعض آيات القرآن وتفسير الأحاديث قائلين إنها تشير إلى «منصب مخصوص» لأهل البيت. وأكثر ما يقلب اقتباسه من آيات القرآن في هذا الخصوص ما يلي:

﴿...وَيُظَاهِرُكَ قُلُوبُهُمْ﴾⁽²⁾.

﴿فَدَلَّ أَشْكَارَ عَلَيْهِ لَأَنَّ إِلَى الْفِرَّةِ بِهِ الْقُرْبَى﴾⁽³⁾.

﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ يَكُونُوا﴾⁽⁴⁾.

﴿فَتَنَزَّلْنَا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁵⁾.

ومما يقتبس الهاديون من الأحاديث النبوية ما يلي:

«إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير علمني أنهما لن يفترقا حتى يوم الحساب».

«أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا ومن تركها خسر وهوى».

«النجوم نجاة لأهل السماء، إذا اختفت لقي أهل السماء ما وعدوا، وأهل بيتي نجاة لأهل الأرض، إذا اختفوا لقي أهل الأرض ما وعدوا».

(1) القاسم بن محمد، الإرشاد إلى سبيل الرشاد (صحاح: دار الحكمة اللبنانية، 1996م)، ص 108.

(2) سورة الأحزاب، الآية: 33.

(3) سورة الشورى، الآية: 23.

(4) سورة فاطر، الآية: 32.

(5) سورة الحجر، الآية: 43، وسورة الأنبياء، الآية: 7.

«يا علي، من أحب أبناك فقد أحبك، ومن أحبك فقد أحبني، ومن أحبني فقد أحب الله، ومن أحب الله أدخله الجنة. ومن بغضهم فقد بغضك، ومن بغضك فقد بغضني، ومن بغضني فقد بغض الله، ومن بغض الله فقد استحق أن يدخله النار»⁽¹⁾.

بإيجاز، ينبغي اتباع أهل البيت باعتبارهم قادة مخصوصين للامة الإسلامية، والأخذ بأرائهم الفقهية. وهكذا فتقليدهم جائز، بل واجب حقاً. يقول القاسم بن محمد: إن على المجتهدين أن يأخذوا بأراء أئمة أهل البيت، ولا يعودوا إلى الكتاب والسنة بحثاً عن إجابات إلا حين يوجد اختلاف مع آراء أئمة أهل البيت. ويضيف إنه حين يكون لعلي بن أبي طالب رأي حول أمر يوجد حوله خلاف، ينبغي الأخذ برأي علي، لأنه من «مفسر كتاب الله وسنة رسوله»⁽²⁾. ومما تضرعه آراء القاسم أن من الصعب بلوغ الاجتهاد. ولا يقدم منهجاً مشقاً يمكن للمجتهدين اتباعه بسهولة. ومع ذلك كان الاجتهاد أحد شروط تولي الإمامة. وغالباً ما تعدد العنور في تاريخ الزيدية على مرشحين لمنصب الإمام لعدم توفر المجتهدين.

والعامل الآخر في مبدأ الاجتهاد الهادي إيمانهم بعصمة المجتهدين، ويعبر عنه القول: «كل مجتهد مصيب» في «المسائل الظنية» في الفقه. يقول المهدي أحمد بن يحيى المرتضى: إن أبا عبد الله الداعي (توفي سنة 359هـ/970م) أدخل مبدأ العصمة إلى الزيدية لحل نزاعات حدثت بين فرقتي الزيدية على بحر قزوين، الناصرية والقاسمية⁽³⁾. ومن آثاره القبول بدرجة من التسامح مع تعدد آراء المجتهدين، وهذا ما قد يفسر التسامح

(1) القاسم بن محمد، الإرشاد إلى سبيل الرشاد، المصدر نفسه، ص 60 - 68.

(2) المصدر نفسه، ص 73 - 81.

(3) أحمد بن يحيى المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمد مشكور (بيروت: دار الشفاء 1990م)، ص 99، المصدر نفسه، كتاب البحر الزخار، ج 6 (صنعاء: دار الحكمة اللبنانية، 1988م)، ج 1 (مقدمة)، ص 40. Madelung, Der Imam al-Qasim, p. 175.

الذي لاقاه أهل الحديث اليمينيين⁽¹⁾ فحتى لو عُثِرَت آراؤهم الفقهية صحيحة، فإنها لا تقوّض الآراء الهادوية التي تعدُّ أيضًا صحيحة. ولم يرد الهاديون بقوة إلا حين ألح الشوكاني على فرض آرائه بدعم من السلطة، فاتهموه بأنه يريد أن يؤسس مذهبًا خاصًا به⁽²⁾.

وكانت حجة الشوكاني الأساسية أن الاجتهاد عملية متواصلة وضرورية، وأن من السهل أن يوجد مجتهدون في الأزمان المتأخرة. وبدأ بتقرير أن كل عصر لا يخلو من مجتهد، مستندًا إلى الحديث النبوي: «ستظل جماعة من أمتي ظاهرة على الحق حتى يوم الحساب»⁽³⁾. لأن الله عادل، لا يمكن أن يكون أكثر إحسانًا للأجيال القديمة مما إلى الأجيال المتأخرة. ولو غاب المجتهدون لحدث انقطاع بين الأجيال المتأخرة والمصادر الأصلية - الكتاب والسنة - لحاجة المجتهد إلى من يقوم بالوساطة بينه وبين النصوص. وهكذا يدعو الشوكاني للعودة إلى المصادر الأصلية ويحاجج قائلًا إنها شاملة وكافية في جميع الأوضاع. يقول:

«وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وجعل كل ذلك دأبه، ووجه إليه همه، واستعان بالله عزّ وجلّ، واستمد منه التوفيق، وكان معظم همه ومرمى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب من دون تعصب لمذهب من المذاهب، وجد فيهما ما يطلبه. فإنهما الكثير الطيب، والبحر الذي لا ينزف، والنهر الذي يشرب منه كل وارد عليه، العذب الزلال، والمعتصم الذي يأري إليه كل خائف، فاشدد يدك على هذا، فإنك إن قبلته بصدور

(1) وتأثير آخر أوسع أشار إليه أرون زيسو (Aron Zysow) بقوله من أهمية الفقه وإعطائه أهمية أكبر لمعلوم آخرى مثل علم الكلام. انظر:

Zysow, The economy of certainty, pp 459-83

(2) انظر الخطوط، ج 1، ص 18 - 20.

(3) البخاري، صحيح البخاري، اعتصام، 10، مسلم، صحيح مسلم، الإيمان، ص 247.

منشرح وقلب موفق وعقل قد حلت به الهداية وجدت فيهما كل ما تطلبه من أدلة الأحكام التي تريد الوقوف على دلائلها كائنًا ما كان. فإن استبعدت هذا المقال، واستعظمت هذا الكلام، وقلت كما قاله كثير من الناس إن أدلة الكتاب والسنة لا تفي بجميع الحوادث، فمن نفسك أثبت، ومن قبل تفصرك أصبت⁽¹⁾.

ولكي يبرهن على أن المجتهدين قد وجدوا دائمًا، حتى بعد وجود المذاهب، يقول إنه يُن في كتابه «اليد الطالع» أن من السير على الأجيال المتأخرة أن يجتهدوا لأن المصادر المتاحة لهم أكثر من تلك التي كانت متاحة في زمن الصحابة. ثم يقدم قائمة من مجتهدين عاشوا في فترات متأخرة قائلًا:

«ولما كان هؤلاء الذين صرحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية، فها نحن نصرح لك من وجد من الشافعية بعد عصرهم ممن لا يخالف مخالف في أنه جمع أضعاف علوم الاجتهاد. فمنهم ابن عبد السلام، وتلميذه ابن دقيق العيد، ثم تلميذه ابن سيد الناس، ثم تلميذه زين الدين العراقي، ثم تلميذه ابن حجر العسقلاني، ثم تلميذه السيوطي... وكل واحد منهم إمام كبير في الكتاب والسنة، محيط بعلوم الاجتهاد إحاطة متضاعفة، عالم بعلوم خارجة عنها»⁽²⁾.

وجميع العلماء الذين ذكرهم شافعيون ينتمون إلى دائرة المجتهدين، وذلك ما يؤكد ما قلنا آنفًا من اعتبار نفسه واحدًا من علماء الحديث. كما أن حجته القائلة بسهولة أن يكون المتأخرون مجتهدين تؤكد منهجه المعرفي الذي يقضي بأن المعرفة التي تستند إلى النصوص تستحق الثقة، ولا يمكن اشتقاق

(1) إرشاد الفحول، ص 228.

(2) المصدر نفسه، ص 223 - 224.

هذه المعرفة الصحيحة سوى من النصوص. ولأن أجيالاً من العلماء منذ زمن النبي حتى عصر الشوكاني قد جمعوا هذا الموروث من النصوص وصنفوها ووضعوا لها المصطلحات (في مجاميع الحديث والمؤلفات المتصلة بها، والتراجم وقواعد النحو، إلخ)، ولأن هذه المراجع أصبحت حرفياً محررة في كتب في تناول يده فإن قدرته على استنباط الأحكام الفقهية الصحيحة أكبر من قدرة الأجيال السابقة⁽¹⁾. ويبدو لأول وهلة من الغريب أن تأتي هذه الحجة من أحد علماء الحديث، لأنهم يؤكدون أن أفضل الأجيال الجيل الذي صجب النبي، والجيلان التاليان له. ونقوم هذه الحجة على أن القرب من زمن التنزيل ومشاهدة أفعال النبي وسماع أقواله يضمن عدالة الراوي وصلح رواية أصول الأحكام. ومن هنا إلحاح الشوكاني المتواصل على كون الصحابة قدوة حقة، لأنهم الصلة الأولى في سلسلة سند الحديث. ومن الواضح أن الشوكاني لا يرى أن الحجنتين متناقضتان. إلا أن قوله إن الأجيال المتأخرة أقدر على الوصول إلى مصادر التنزيل وسيلة لتمكين نفسه من الاجتهاد، وفي الوقت نفسه دحض لفكرة الانحطاط الحتمي المؤيد بالادعاء أن مؤسسي المذاهب المعروفة آخر المجتهدين.

ورفض الشوكاني، في معارضته لمقالات الهادوية، مبدأ عصمة المجتهدين، قائلاً إنهم عُرضة للخطأ، وأن لا وجود إلا لحكم واحد صحيح في أية قضية. واستند في ذلك إلى أن النبي قال: «إذا اجتهد القاضي وأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد»⁽²⁾. كما ينكر على من يأخذون بعصمة المجتهدين قائلاً:

«وما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عز وجل متمسكين بتعدد المجتهدين... فإن هذه المقالة، مع كونها مخالفة

للأدب مع الله عز وجل ومع شريعته المطهرة، هي أيضاً صادرة عن محض الرأي الذي لم يشهد له دليل...»⁽³⁾.

ويرى الشوكاني أن صحة رأي المجتهد تتأكد إذا استند في هذا الرأي إلى برهان سواء أكان موثقاً من الكتاب والسنة أم لا. إلا أن الشوكاني لا يقدم للمسلم المعادي وسيلة للحكم بنفسه على صحة رأي هذا المجتهد أو ذلك. ومن المحتمل أنه تصور نظاماً يفحص فيه المجتهدون صحة وجهتي نظر مختلفتين أو أكثر، لمعرفة أي منها يتوفر له، استناداً إلى النصوص، ترجيح أكبر للثقة في صحته. والافتراض الآخر المتعلق بالمجتهدين، الذين يضمنون وجود هذا النظام للفحص والموازنة، أنهم سيستفيدون من تأهيل الشوكاني، وبخاصة في علوم الحديث، ومشاركته في رؤيته العامة. ومع أن الشوكاني يعتقد أنه المرجع النهائي للحكم على صحة أي رأي، لم يصرح بذلك قط. كما كتب مؤلفاً فقهياً بأسلوب المختصرات المعروف أتبعه بتعليق، وهو ما نظر إليه الزهيدون الهاديون باعتباره محاولة لتأسيس مذهب خاص به. يحمل مختصر الشوكاني عنوان «الدرة البهية» وجاء التعليق عليه بعنوان «الدراي المضيئة». ترفع «الدرة البهية»، من حيث أسلوبها في العرض ومن حيث محتواها، شأن منهجه الفقهي المستند إلى الحديث. إذ يبسط رأيه في أية قضية يتناولها ثم يقدم عدلاً كبيراً من الأحاديث المذكورة في مجاميع الحديث ليؤيد هذا الرأي. ويوجد الدليل أساساً في الاقتباسات الخرفية. وتختلف التعليقات الفقهية الزيدية عن ذلك على نحو مميز، من حيث تركيزها على آراء الأئمة الذين يشار إليهم بألقاب تُشرح في مقدمة مؤلف مثل «شرح الأزهار». فيدون مصرفة الأئمة، والعلاقات فيما بينهم، ومدى ما يتمتع به كل منهم من مكانة داخل المذهب الزيدي، سيكون أي مؤلف غير قابل للاستفادة منه وسيصعب فهمه. ومع إعطاء المؤلفات الزيدية الهادوية أسبقية لرأي الهادي، فإنها تُقدّم آراء أئمة

(1) عرض ابن الأمير الحجة نفسها في: ابن الأمير، إرشاد النقاد، ص 36 - 37.

(2) البخاري، صحيح البخاري، الاعتصام، ص 21.

(3) إرشاد الفحول، ص 231.

آخريين، قد تختلف أحياناً مع آراء الهادي، في مسائل الفقه. وليست أحادية المعنى مثل كتاب «الرواي» للشوكاني، وبذلكنعكس جهوداً جماعية لجماعة علماء الشرح والتعليق، ولا تقتصر على رأي مجتهد واحد.

وقد اعترض الهاديون على منهج الشوكاني لأنهم يأخذون بمبدأ عصمة المجتهدين. وكان لديهم شك بأنه يدهي العصمة لأرائه، جزئياً لأنه يأخذ بمبدأ عدم العصمة. وينبغي ملاحظة أن الشوكاني لم يدع قط العصمة لأرائه الفقهية. لكن خصومه نسبوا له هذا الادعاء أو على الأقل يرون أنه النتيجة النهائية لمساعيه في الفقه والقضاء. ويلاحظ محمد السماوي (المتوفى سنة 1241هـ/1825م)، المعروف بابن حريوة، بهذا الخصوص ما يلي:

«وعامة المجتهدين في الفروع بين قائل بتصويب الكل أو نخطئة غير معين، إذ الترجيح عن أمانة ظنية يجوز أن يكون مخالفاً للواقع. فأما أنت فمحصول دهاوك العصمة وليس لك بد من أن تقول بموجبها وتذعي لنفسك رتبة الأنبياء... أو تعترف بأن اجتهداك يجوز فيه الخطأ كما يجوز في اجتهد غيرك مهما كان الطريق ظنياً. وحينئذ لا يبقى مرجع للأخذ بقولك دون قول غيرك، وأقولك كأقوال سائر المجتهدين المقلد مخير في الأخذ بأيها شاء. وإذا كان الأمر هكذا فأبي دليل ذلك على أن من أخذ بقول غيرك ضل ومن أخذ بقولك اهتدى»⁽¹⁾.

رأي الشوكاني في التقليد

يشدد الشوكاني على أن التقليد حرام، ويُعرفه بأنه اتباع رأي شخص آخر دون معرفة الحجة التي تؤيده من النص⁽¹⁾. ويدعي أن مؤسسي المذاهب حرّموا التقليد، وأنهم من أوجبوا أتباعهم ببدعة محدثة⁽²⁾. ويوضح أن الصحابة والجيلين التاليين من التابعين لم يتبعوا التقليد ولم يعرفوا عنه شيئاً. فحين لا يكون أحد من الصحابة قادراً على الوصول إلى رأي بنفسه سأل من يستطيع توفير الحجة الشرعية في المسألة موضوع النظر. ويستشهد الشوكاني لتأييد هذا الرأي بالآية القرآنية: «فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»⁽³⁾، وكذلك الحديث المعروف الذي رواه معاذ ليشبث أن المسلمين مدعوون للاحتكام إلى الكتاب والسنة⁽⁴⁾. بمعنى آخر، إن العودة إلى دليل من النص واجب مثل اشتراط العودة إلى هاليم ما يزال على قيد الحياة وقادراً على تزويد السائل بهذا الدليل الذي لا يقتصر على مجرد الرأي، بل يستند إلى نص مروي. وهكذا، إذا نشأت قضية على العماني أو المقنن أن يسأل علماء عصره ممن يعرفون نصوص الكتاب والسنة. قال الشوكاني:

«فينبغي له أن يسأل عن الثابت في الشريعة ويكون المسؤول فيمن لا يجهله فيفتيه حينئذ يفتى قرآنية أو نبوية ويدع السؤال عن مذاهب الناس ويستغني بمذهب إمامهم الأول وهو رسول الله ﷺ»⁽⁵⁾.

(1) إرشاد الفحول، ص 237 وما بعدها.

(2) الشوكاني، القول المفيد في أئمة الاجتهاد والتقليد، ص 209 وما بعدها.

(3) سورة النساء، الآية: 59.

(4) الترمذي، السنن، الأحكام، 3، أبو داود، السنن، الأنصبة، 11.

(5) إرشاد الفحول، ص 239.

ووفقاً للشوكاني يوجد هؤلاء المجتهدون في النظر إلى الكتاب والسنة في كل مدينة من العالم الإسلامي ولا يحتاج العامي إلى الذهاب إلى بعيد بحثاً عنهم، إلا أن هذا الموضوع يثير سؤالاً مهماً يتركه الشوكاني دون إجابة، وهو كيف يستطيع العامي أن يفهم دليل النص الذي يعطيه المجتهد؟ فالعامي، بتعريفه، جاهل بالشريعة، ومن ثم لن يفهم معنى النصوص أو لن يكون قادراً على أن يتوصل إلى أحكام يمكن مقارنتها بالأدلة العقلية الأخرى. ولغياض هذا الفهم سيظل العامي في الواقع يقلد وإن بمظهر آخر. وقد أشار الزيدون الهاديون إلى هذا عند الشوكاني واتهموه من جديد بأنه يريد أن يجعل نفسه المرجع الأعلى الذي يقلد الجميع ما يقرره. ويجادل ابن حريوة داحضاً التوكيد على أن التقليد حرام بالقول:

«وأما تشبثك بأن فرض العامي هو أن يورد عليه النص من الحديث أو الكتاب فيعمل على مقتضاه وليس ذلك بتقليد فليس بشيء لما قلنا إنه إن كان النص المؤرد عليه مما لا يمكن الاختلاف فيه خرج عن محل النزاع، وإن كان مما يمكن فإما أن يرجح المقلد شيئاً من تلك الاختلافات والفرض أنه ليس بأهل للترجيح، أو يلزمه الأخذ بواحد منها وهو عين التوحيد... فإن محصول هذا أنك تلزمهم في مسائل الخلاف الأخذ بقولك واجتهادك وتوجب عليهم تقليدك»⁽¹⁾.

إن رؤية الشوكاني القائلة بأن جميع المسلمين قادرون على الاجتهاد أو على الوصول إلى شيء من ذلك بكونهم هم أنفسهم مجتهدين أو توجيه السؤال إلى مجتهد يتأكد من أن رأي الذي أمكن الوصول إليه يستند إلى دليل من النص، تشير قضايا مهمة حول الطريقة التي يتم بها تأهيل المجتهدين وما إذا كانت العملية صعبة أم سهلة.

(1) النظم، ج 1، ص 42 - 43.

إعداد المجتهدين

يبنى الشوكاني على قوله بتواصل وجود المجتهدين في الأزمان المتأخرة ويقدم سهلاً إذا أشع بانتظام أدى إلى ظهور مثل هؤلاء العلماء، ويخلص هذه العملية بتفصيل كبير في مؤلف تربوي غير معتاد بعنوان «أدب الطلب ومتهى الأرب» يسرد فيه المقررات الدراسية التي على المجتهد المطلق أن يدرسها سبع هذه لرتبة، وكذلك المقررات الدراسية التي يدرسها بعدد من يكونون أقل مكانة. ويقدم قائمة بالموضوعات التي ينبغي أن تدرسها كل فئة من العلماء، ودرجته حكمهم فيها، وكتب التي يجب درستها في كل علم من العلوم المختلفة. والملح الثاني المهم في هذا المؤلف رغبة التلميذ الضمنية والأدلة العقلية التي رُتبت في أنموذج لاكتساب المعرفة: يباشر التلميذ الحصول على المعرفة التي يترتب عليها تحديد الرتبة أو المستوى الذي يرغب في بلوغه، ومن ثم يسير على الطريق المحدد حتى يبلغ الهدف. ويتحدد الشوكاني للمؤلفات التي ينبغي دراستها بربط نصيحته بالظروف فيقول إن مقترحاته تستند إلى ما يدرس في اليمن وما يتوفر محلياً من المراجع. أما في سندان الأخرى فعلى الطالب أن يعتمد على ما هو متوفر في إقليمه⁽¹⁾ وتتضمن هذه الملاحظة الإدراك أن قارته قد يكون أي طالب في أي مكان في العالم الإسلامي يريد أن يتابع أحد المسارات الأربعة الموجزة هنا، فليست دعوة قومية أو إقليمية بل عالمية. ولأن قابلية البرنامج للتطبيق عالمية يبدو هذا برنامج شبيه ببرنامج تعليم الحديث. إلا أن هدفهم، لأن الشوكاني لا يريد البرنامج لكل مسلم. إذ يحدد أربع فئات من الطلبة أو طالبي المعرفة⁽²⁾:

(1) أدب الطلب، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ص 97 - 98.

- 1 - من يريد أن يكون مرجعًا ويتولى التدريس والفتوى وتأليف الكتب.
- 2 - من يرغب في أن يعرف بنفسه ما فرض الله عليه (من فرائض وواجبات) ويرى أن العالم من هذه الفئة يبلغ رتبة المجتهد بقدر ما يستطيع مستقلًا أن يكون لنفسه آراء خاصة به. إلا أنه لا يكون مرجعًا يعود إليه الآخرون.
- 3 - من يسعى لتحسين لغته العربية ليكون أقدر على فهم ما يبحث عنه في الشريعة. ويوضح الشوكاني أن هذه الفئة من الطلبة لا تستطيع الفعل مستقلة، بل يجب أن تسأل العلماء في الحالات التي تنشأ فيها تناقضات أو يتوجب فيها إعطاء وزن أكبر لحجة على أخرى فيما يُعرف بالترجيح.
- 4 - من يسعى لدراسة علم أو مجال لغائيات محدودة، مثل الشعر أو الحساب

ويُحفظُ الشوكاني، في القسم الذي يلي وصف فئات طالبي المعرفة الأربع، طالب العلم على أن يسعى للالتحاق بالفئة الأولى قائلاً إنها أعلى مرتبة ممكنة، وأعلى حتى من مرتبة الملك، لأن الله فضل العلماء⁽¹⁾. لكنه يبين بوضوح أنه يجب أن لا يُسمح لأصحاب المهن «الوضيعة»، مثل الحائكين والجزارين، بأن يحوزوا مراتب العلماء بسبب استعدادهم المتواضع المتأمل فيهم. فإذا أصبح الجزار، على سبيل المثال، عالماً، فإن غيبته المرووثة ستظهر حتمًا في أفعاله أو كلماته، ومن ثم نسيء إلى سمعة العلماء في عقول العامة⁽²⁾. وهذه الحجة مصدر إخراج كبير لأتباع الشوكاني في العصر الحاضر، لذلك أجهدوا أنفسهم في شرحها، في حين لا يكف خصومه، وبالتحديد الهاديون المعاصرون، عن الإشارة إليها⁽³⁾.

(1) أدب الطلب، ص 99 - 101.

(2) المصدر نفسه، ص 129 - 131.

(3) انظر: الفصل السابع لمعرفة كيف يُقدّم الشوكاني وكيف يتم الانتماء إلى فكره في العصر الحديث.

ويشوق الشوكاني مع أفكاره عن الاجتهاد في تعداد العلوم التي يجب على العالم من الفئة الأولى أن يدرُسها، من حيث توكيده على معرفة اللغة العربية وعلوم السنة (أي دراسة مجاميع الحديث المشهورة وما يتصل بها من علوم مثل علم الجرح والتعديل). إلا أنه يؤكد على وجوب أن تُدرُس أيضًا علوم أخرى مثل علم الكلام وحتى الشعر، ليس للاندفاع وإنما لكي يمتلك المجتهد قدرة الدفاع عن نفسه في وجه من يهاجمونه من أصحاب هذه العلوم. وكما قيل آنفًا، يعارض الشوكاني علم الكلام ويرى أنه قاد المؤمنين إلى التشوش أكثر مما أدى إلى الوضوح. ويعترف بأنه لم يزد بعلم الكلام «إلا حيرة» وأن هذا العلم يتكون من «خزعبلات»⁽¹⁾. ويبدو، من المقاطع القليلة التي يذكر فيها علم الكلام في أعماله الفقهية وفي المؤلفات القصيرة، من المناسب تصنيفه باعتباره أشعريًا، مع أن المرء قد يتوقع أن يكون كذلك من خلال اتباعه طراز علماء الأشعرية الذين ذكروا آنفًا والذين سعى لمحاكاة مؤلفاتهم. وبدلاً من ذلك، يبدو أكثر فأكثر أن الشوكاني يقع، وإن لم يكن تمامًا، ضمن التراث الحنبلي الذي رفض رفضًا قاطعًا كثيرًا من مقالات علم الكلام عند الفرق المختلفة. فعلى سبيل المثال، يشدد الشوكاني على أن على العالم أن يسير على خطى السلف الصالح - الصحابة والجيل الأول والثاني من التابعين - مستندًا إلى أدلة الكتاب والسنة، وإبراز صفات الله كما وردت وترك التشابه لله⁽²⁾. ويعترف الشوكاني بأنه حين وجد أن علم الكلام لم يفده، بل سبّب له الحيرة والتشوش، رمى مقالاته من عل ورجع إلى طريق تستند الأدلة من الكتاب والسنة التي اعتمدها الصحابة⁽³⁾. لكن علم الكلام أثر تأثيرًا عميقًا في

(1) أدب الطلب، ص 115 - 116.

(2) أدب الطلب، ص 114. الشوكاني، فتح القدير، ج 5 (بيروت: دار المعرفة، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ج 2، ص 211. المصدر نفسه، كشف الشبهات عن المشبهات، في الرسائل السلفية، ص 1 - 12. المصدر نفسه، التحف في مذاهب السلف، في الرسائل السلفية، ص 127 - 142.

(3) أدب الطلب، ص 115 - 116.

الزيدية التي صاغ علماءها مجموعة من مقالات عقيدتها باستخدام مصطلحاته لتصبح هذه المقالات جزءاً لا يتجزأ من هوية المذهب. ويتضمن ما قاله الشوكاني، من أن الغرض الأساس من دراسة المجتهد لعلم الكلام امتلاك المعانييم ليدحض من يستخدمون الكلام في حججهم، رفضاً للمنهج الزيدي. واحتلت البيئة التي عاش الشوكاني فيها وجادل الزيديين الهادويين المقام الأول في ذهنه، حتى حين كان يحدد العلوم التي يتبني أن يدرسها المجتهد. ولتتناول الآن الموضوعات أو العلوم التي يحتاج الطلبة في كل من الفئات الأربع المذكورة آنفاً إلى دراستها.

على المجتهد من الفئة الأولى، أي ذلك الذي يريد أن يصبح مثل الشوكاني، أن يدرس الموضوعات أو العلوم التالية⁽¹⁾:

1. النحو⁽²⁾.
2. المنطق⁽³⁾. ويقول الشوكاني إن سبب دراسة المنطق فهم مصطلحات النحو العربي.
3. علم الصرف⁽⁴⁾.
4. علم المعاني والبيان⁽⁵⁾.
5. فن الوصع وفن المناظرة⁽⁶⁾.

(1) أدب الطلب، ص 113 - 124.

(2) من المؤلفات التي ينبغي دراستها في هذا المجال ملحّة الإعراب للقاسم بن علي الحريري، والكاية لثمان بن عمر الحاجب، ومغني اللبيب لعبد الله بن يوسف.

(3) ينصح هنا بدراسة يساغوجي لأثير الدين الأبهري، وتهذيب المنطق والكلام لعبد الدين القناري وأحد شروحيهما.

(4) يدرس كتاب الشافية لأبن الحاجب، ولامية الأفعال لأبن مالك وعدداً من الشروح.

(5) ينصح في هذا التخصص بدراسة «كتاب تلخيص المفتاح» لجلال الدين محمد القزويني (كتاب المفتاح ليوسف السكاكي) وشرحه لعبد الدين القناري، وتوجد تعليقات أخرى على هذا الشرح.

(6) يقول الشوكاني فيما يخص فن الوصع: «إن فوسلة الوصع» للشيخ الجرجاني وأحد شروحيه تكفي. في حين يقول، فيما يخص فن المناظرة: «إنه سيكون من الأفضل دراسة «آداب البحث المضنية» لعبد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي وأحد شروحيه.

6. علم البديع.
7. مؤلفات اللغة⁽¹⁾.
8. أصول الفقه⁽²⁾.
9. علم الكلام⁽³⁾.
10. تفسير القرآن. ويقول الشوكاني: «إنه لكي يفهم المرء القرآن عليه أن يعتمد أولاً وقبل كل شيء على الحديث النبوي ومن ثم على أقوال الصحابة. ولذلك، على الطالب أن ينظر في مجاميع الحديث الستة المعروفة. وفي تقديره أن «الدر المنثورة» لجلال الدين السيوطي أفضل تفسير، وأن «الإنقان في علوم القرآن» للسيوطي أفضل مؤلف عام في علوم القرآن. ويتجاهله أكثر التفسيرات القالية يؤكد ثمانية علوم موقفه المنتمي لعلماء الحديث. وأخيراً يوضح الشوكاني أن القرآن في مجموعه مهم فيما يخص الأحكام الشرعية وليس آيات الأحكام وحدها.

11. علم السنة. ويؤكد الشوكاني أن هذا العلم أهم العلوم التي يجب أن يدرسها المجتهد لأنه لا يلقي الضوء على القرآن فحسب، بل يحتوي على عدد لا يحصى من الأحكام. ويقول إن علم السنة يلقي الضوء

(1) من المؤلفات التي ينبغي دراستها في هذا العلم «الصحاح» لإسماعيل الجوهري، و«القاموس» للفيروزآبادي، و«شمس العلوم» لشوان الحميري، وبعض المؤلفات التي تتناول غريب الألفاظ في القرآن والحديث النبوي.

(2) من المؤلفات التي يذكرها الشوكاني مختصر المتهي، لأبن الحاجب، وجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، و«هاية السؤل» للحسين بن القاسم (وهو مؤلف ريدي هادي أساسى يعود إلى تلك الفترة) وعدد من شروحيها.

(3) ينصح الشوكاني الطالب أن ينظر في مؤلفات من جميع الفرق. من الممتزجة (المجتبى) لعبد الرحمن بن مختار بن محمد الزاهد، ومن الأشعرية (المواقف المضنية) لعبد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، والمقاصد السنية لعبد الدين القناري، ومن الماثريية والمتوسطية بين هذه الفرق، والريدية.

على جميع العلوم الأخرى⁽¹⁾. وينبغي ملاحظة أن جميع المؤلفات التي ذكرت، وكذلك مجاميع الحديث، كلها سنية⁽²⁾.

12. الإسناد أو علم الجرح والتعديل، ومصطلح الحديث⁽³⁾.

13. مؤلفات في التاريخ. يؤكد الشوكاني هنا حاجة العالم لمعرفة تاريخ العالم، وحكامه المختلفين وأحداثه، والشخصيات المهمة في كل عصر، وبخاصة معرفة تواريخ مولدهم وموتهم⁽⁴⁾.

14. علم الفقه: ويقول الشوكاني هنا إن على المجتهد الطموح أن يعرف مختصرًا من كل المذاهب الرئيسة، لأن المجتهد يحتاج إلى أن يشرح للمتمنّهيين من المذاهب المعروفة آراء أئمتهم وأن يدافع عن نفسه في وجه هجمات المتعصبين لهذه المذاهب. ويضيف الشوكاني أن من المفيد للمجتهد أن يقرأ مؤلفات تروي المناظرات بين النسابوري، وابن قدامة، وابن حزم، وابن تيمية.

15. الشعر: من المهم للمجتهد معرفة الشعر لكي يرد على الأسئلة المرسلة إليه شعراً، وينظر العلماء على هذا النحو. وعليه أن يكون أسلوبه النثري حسنًا. ويضيف الشوكاني أن الشعر والنثر، كليهما، مهمان لتجنب الحالات التي يستطيع فيها شخص يعرف الشعر والنثر مع قلة معرفته بعلوم الدين المخفية من المجتهد كثير

(1) أدب الطلب، ص 119.

(2) من كتب «جامع الأصول» من أحاديث الرسول لابن الأثير، وأكثر العمال للمتقي الهندي. «المتقى» لعبد السلام بن تيمية، و«بلوغ المرام» لابن حجر، و«معدة الأحكام» لعبد القوي المقدسي. ومجاميع الصحاح الستة، و«المستدرك» لأحمد بن حنبل.

(3) من المؤلفات المدونة هنا «أعلام النبلاء» وتاريخ الإسلام، و«ميزان الاعتدال» و«تذكرة الحفاظ» للذهبي، و«نخبة العُكر» في مصطلح أهل الأثر لابن حجر، و«المقدمة» لابن صلاح، و«الألفية» لربيع الدين العراقي.

(4) وكتب التاريخ التي ينصح قراءتها تاريخ الطبري. والكامل لابن الأثير.

العلم دون أن يستطيع الدفاع عن نفسه بالفصاحة نفسها مستخدمًا هذه الفنون⁽¹⁾.

16. دواصة الحساب والفيزيكا والهندسة وعلم الطبيعة والطب: يقول الشوكاني إن دواصة هذه العلوم مستحبة للمجتهد للحصول على ما يمكن تسميته تعليمًا جامعيًا. وعلى المجتهد من المرتبة الأولى أن يصل إلى نتائج خاصة به، من خلال إجادته العلم المعني. ولا يستطيع الاعتماد على رأي الآخرين بصرف النظر عن الموضوع كي لا يقع في التقليد. ويضيف أنه ما دام العالم ضليعًا في علوم الكتاب والسنة لن يخشى الخوض في أي علم.

تدعو هذه القائمة للإعجاب. وقد أراد لها الشوكاني أن تكون دليلًا، يؤدي أتباعه إلى وجود مجتهد مؤهل مثله. وتكثر في هذا المؤلف الإشارات إلى ما تعلمه الشوكاني بقصد جعل العملية ملموسة. وليس «أدب الطلب» عرقًا للطريقة التي يستطيع بها المرء أن يكون مجتهدًا فحسب، بل بيانًا شخصيًا يعرض الأمراض التي تعاني منها الأمة الإسلامية - أي المذهبية الناتجة عن التقليد - والعلاج الذي قد يوفر لها الشفاء، بالاجتهاد في العودة إلى المصادر الرئيسة، القرآن والسنة، وإعداد المجتهدين.

وهكذا فإن بلوغ رتبة المجتهد عند الشوكاني يعني أن يكون قادرًا على استنباط الأحكام حين يرغب، وأن لا يضطر إلى النظر إلى من أصدر بعض الأحكام، بل إلى محتوى ما قيل، وأن يكون قادرًا على أن يحكم على درجة صحته في ضوء معرفة المجتهد بالقرآن والسنة. المجتهد عند الشوكاني:

«من يأخذ الأدلة الشرعية من مواطنها على الوجه الذي قلّمناه

(1) ينصح الشوكاني في هذا الفن بقراءة «المنظومة» لأحمد بن محمد الجرار، والمثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لشمس الدين الأثير.

ويغرض نفسه موجوداً في زمن النبوة وعند نزول الوحي وإن كان في آخر الزمان، وكأنه لم يسبقه عالم ولا تقدمه مجتهد. فإن الخطابات الشرعية تتناوله كما تناولت الصحابة من غير فرق⁽¹⁾.

ويشدد الشوكاني على دراسة العلوم الأخرى غير الشريعة (أي المنطق وعلم الكلام) لأنها تسمح للمجتهد بأن يرد على ادعاءات من يشغلون بهذه العلوم وأن يدحضها، وبخاصة أولئك الذين يسميهم «المنعصين» و«المبطلين»⁽²⁾.

ويعطي في «أدب الطلب» القليل من الاهتمام للمنهج الدراسي الذي يوصي بأن تدرسه الفئات الثانية والثالثة والرابعة من الطلبة. فالنوع الثاني من الطلبة مجتهد ولكن فقط فيما يخصه هو، وعليه أن يستعمل الدليل المباشر من القرآن والحسنة، وأن لا يعمل باعتباره مرجعاً يعود إليه الآخرون⁽³⁾. أما المنهج الدراسي الذي يجب أن يدرسه فيشمل ما يلي:

1. النحو.
2. علم الصرف.
3. علم المعاني والبيان.
4. أصول الفقه.
5. تفسير القرآن.
6. الحديث النبوي.

أما الفئة الثالثة من الطلبة فهي من يرغب في تحسين لغته العربية ومن ثم عليه أن يسأل العلماء دائماً عن الدليل الذي بُني عليه أي رأي، وفي حال الحديث، يسأل العلماء عن سند الرواية وليس عن الرأي⁽⁴⁾. ويرى

(1) أدب الطلب، ص 122.

(2) المصدر نفسه، ص 124.

(3) المصدر نفسه، ص 136 - 137.

(4) المصدر نفسه، ص 138 - 139.

الشوكاني أن أغلب صحابة النبي كانوا ينتمون إلى هذه الفئة الثالثة. وتشمل العلوم التي يجب أن يدرّسها الطلبة من هذه الفئة ما يلي:

1. علم الإعراب.
2. علم مصطلح الحديث.
3. التفسير.

ولم يكن ما يدعو إليه الشوكاني جديداً في اليمن. إذ يرى كثيرون بمن فيهم الشوكاني نفسه، أن محمد بن إبراهيم الوزير، وهو عالم من القرن الخامس عشر الميلادي، كان أول من دعا إلى الاقتصار على استعمال مجاميع الحديث وكتب مدافعاً عنها في وجه الزيديين الذين رأوا في استعمالها هجوماً على المذهب الزيدي الهادي. لكن الدليل المنتظم الذي صاغه الشوكاني لتخريج علماء من هذا النوع (من علماء الحديث) جديد وكذلك رؤيته الثاقبة ونفوذه السياسي. وقد أدى ذلك إلى اشتداد الجدل القديم بين الزيدية وعلماء الحديث في القرن الثامن عشر، حول ما إذا كان على المرء أن يقرأ كتب فروع الفقه ويعود إليها أم يقرأ، بدلاً من ذلك، مجاميع الحديث ويعود إليها. بمعنى آخر، أيسطيع المرء أن يحدّ كتب الفروع الزيدية وغير الزيدية مراجع تستحق الثقة أم أن هناك حاجة لإبطالها أو على الأقل تكملتها بالعودة مباشرة إلى مجاميع الحديث السنية أو الاقتصار عليها في التوصل إلى الأحكام الفقهية؟ ما يحير في هذا الموضوع أن استخدام القاضي لمجاميع الحديث السنية قد يجعله يتوصل إلى آراء فقهية أو كلامية تخالف آراء المذهب الزيدي الهادي. ولم يذُر الجدل فقط حول فرائض الصلاة وشروط الوضوء، بل تركز حول الأسئلة الجوهرية المتصلة بصحة هذه النصوص وبالعقيدة والهوية. وانقسم العلماء إلى فرق عديدة حول القضايا التي طرحها هذا الخلاف - وعلى نحو عام، إلى علماء الحديث والهاديين ومن وقفوا على الحياد وتجنبوا الوقوف إلى جانب هذا الطرف أو ذلك. وقد يكون ملائماً تحديد العلماء أو ائتلاف العلماء، بهذا

الخصوص، مع إدراك أن الالتحاق بهذا الطرف أو ذاك قد تبدّل، وأن علماء الزيدية، على الأقل الإمام المتوكل أحمد بن سليمان (توفي سنة 566هـ/171م)، قد عادوا إلى مؤلفات الحديث السنية واستندوا في بعض آرائهم إليها مع بقائهم زيديين بالمعنى الكامل.

لكن الشوكاني دعا إلى شكل مختلف نوعاً عما أخذ به التقليديون من علماء الزيدية. وكان كثيرون على حق في قولهم إنه تخلى عن الزيدية التقليدية ليتبنى ما يكاد يتطابق مع السنة. ورأى هؤلاء الزيديون أن التنازل الوحيد الذي أبقاه للزيدية مواصلة الدعوة إلى الاجتهاد ورفضه الإعلان عن انتمائه تماماً إلى أحد مذاهب السنة المعروفة. إلا أن القيمة العملية لهذا محدودة تماماً. لأن آراء الشوكاني في الواقع، سواء أكانت فقهية أم كلامية، لا تختلف في الغالب عن السنة، وبخاصة عن آراء علماء الحديث كما توجد في مؤلفات ابن تيمية. وبهذا العرض المفصل لطبيعة آراء الشوكاني ورويته لنظام إسلامي يتركز من حوله هو، سأتناول فيما يلي تطبيق آرائه ومحاولة إصلاح المجتمع اليمني.

الفصل الرابع

انتصار علماء الحديث السنيين وإعادة تنظيم المجتمع اليمني

فلنعد الآن بتفصيل إلى التحول المهم في التوجه الديني لدولة الإمامة لصالح علماء الحديث. فقد رفض هؤلاء العلماء الاهتمام الزيدي التاريخي بمسائل علم الكلام وبأصول الكلام الزيدية. وركزوا اهتمامهم على علوم الحديث وصوغ أحكام فقهية تعتمد أساساً على الأحاديث النبوية التي فهموها باعتبارها السنة النبوية. وأصبح التحول الديني لدولة الإمامة واضحاً بخاصة بعد أن تولى المهدي عباس (توفي سنة 1189هـ/1775م) السلطة. وهذا لا يعني أن الأئمة رفضوا الفقه الهادي تماماً، لأن أغلب القضاة تدربوا على هذا الملعب، ويؤدي حلول مذهب آخر مكانه إلى إثارة مشاكل غير قابلة للحل، وقد بولّد ارتباكاً قضائياً كبيراً⁽¹⁾. وحدث التحول إلى آراء علماء الحديث في صنعاء أساساً ولم ينتشر تأثيره إلى بقية مناطق البلاد إلا بالتدريج، وأحياناً على نحو متردد. وفضل المهدي عباس، أكثر من أسلافه، العلماء من أهل السنة، ووضعهم على الهيئات القضائية والدينية في الدولة. ويمكن تتبع أثر صعودهم خلال الفترة العاصية، لأن المنصور

(1) من المعروف أن المهدي عباس بعث رسالة إلى قضائه (مؤرخة سنة 1188هـ/1775م) يشد فيها على التمسك بالمذهب الهادي، انظر رشاد محمد المليحي، التقليدية والحدأة في النظام القانوني اليمني (القاهرة: مطبعة الشروق، تاريخ الطبع غير معلّن)، ص 256.

الحسين بن القاسم (توفي سنة 161هـ/ 1748م) - والد المهدي عباس - حين بعض هؤلاء العلماء في مناصب إدارية رفيعة كما سترى لاحقاً. إلا أن كتب التراجم تنقل عن تلك الفترة الانطباع العام أن أغلب العلماء الذين يتمتعون بالنفوذ في حلقات السلطة الإمامية حتى عهد المهدي عباس ظلوا هادويين من حيث الولاء والتوجهات. وأوضح مثال على ذلك في القرن السابع عشر القاضي أحمد بن سعد الدين المسوري (توفي سنة 1079هـ/ 1668م)، الذي كانت له مكانة رفيعة في إمامة المؤيد محمد والمتوكل إسماعيل، إذ كان تلميذاً لوالدهما القاسم بن محمد⁽¹⁾ وأصدر كثيراً من الفتاوى وكتب المؤلفات. ولعله كان يعامل في عصره كما لو كان رئيس القضاة، مع أنه لم يكن له لقب رسمي ولم يتول منصباً رسمياً. فقد كان المسوري بكل المعايير هادوياً متشدداً، أذان استعمال مجاميع الحديث السننية الستة (الأمهات الست)، وأعلن أن كثيراً من الصحابة لن يكونوا ناجين في الآخرة، ورفض أن يرضي عليهم في خطب الجمعة التي كان يلقيها في الجامع الكبير بصنعاء. وكان أيضاً أول من ذكر أئمة الزيدية، من زيد بن علي إلى إمام عصره، ودعا لهم في خطبة الجمعة. وقد هاجمه صالح القبلي لغلوه، كما اتهمه المؤرخ اليمني المشهور يحيى بن الحسين ابن القاسم بالجهل بسبب الزعم أن ما تحتويه «الأمهات الست» لا يصلح دليلاً لأنه روايات كاذبة⁽²⁾.

(1) تصاعدت حظوظ المسوري بعض الشيء خلال عهد المتوكل إسماعيل لأنه وقف في البداية مع أحمد بن القاسم، منافس إسماعيل على تولي الإمامة، أثناء الصراع على خلافة المؤيد.

(2) انظر صالح بن مهدي القبلي، العلم الشامي (صنعاء: المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، 1985)، ص 21-22 ويحيى بن الحسين، يوميات صنعاء، تحقيق عبد الله الحميني (أوطي: منشورات المجمع الثقافي، 1996م)، ص 48. وهو ملخص كتاب «بهجة الزمن». يقول يحيى ابن الحسين إنه دحض مؤلف المسوري بعنوان «الرسالة المنقولة من المواجهة في طرق أهل الرواية» بمؤلفه «صوارم اليقين القاطعة لشكوك القاضي أحمد بن سعد الدين»، مخطوط، صنعاء، المكتبة الشريفة، مجموع رقم 499، ومجموع رقم 108.

ويقول الشوكاني في «البدر الطالع» إن سمعة المسوري كانت عظيمة وتواصلت إلى أيامه، ويعلق على ذلك بالقول: ربما عاد ذلك له «مناخمة» الأئمة ولعلو مكانته في دولتهم⁽¹⁾. ويمكن، طبعا، أن يقال الشيء نفسه عن سمعة الشوكاني، لأنه كان قاضي قضاة الدولة خلال عهود ثلاثة أئمة متتاليين. ويختلف المثقفون اليمنيون المعاصرون حول المسوري مثل اختلافهم حول الشوكاني. فعلى سبيل المثال ترى القاضي إسماعيل الأكوع يصف المسوري بأنه أحد غلاة الشيعة الجارودية، في حين يرى زيد الوزير أنه كان عالماً كبيراً وإن قسر ذلك بالقول إن دعم المسوري لشرعية الأئمة القاسميين جعل منه «ماوردي» الزيدية، ويعني بذلك أن المسوري أيّد فيما كتّب تحول الإمامة القاسمية إلى ملكية وراثية⁽²⁾.

وكان القاضي أحمد بن صالح المعروف بابن أبي الرجال (توفي سنة 1092هـ/ 1681م) المثال الثاني من القرن السابع عشر عن عالم هادوي متشدد قام بدور مهم في إمامتي المتوكل إسماعيل والمهدي أحمد بن الحسين⁽³⁾. ويرى ابن أبي الرجال لكتابته رسائل نيابة عن الأئمة. كما كتب مقالات في الدفاع عن المذهب الهادوي. وفي إحدى هذه الرسائل بعنوان «تفسير الشريعة لوزراء الشريعة» بحاجة قائلًا إن المذهب الوحيد الذي يجب اتباعه هو مذهب أهل البيت كما بينته مقالات الهادي يحيى بن الحسين، لأنه يحتوي على الحقيقة، كما يقول⁽⁴⁾. كما يتفاخر أمام قرائه قائلًا:

«كما تحقق ذلك المنصف. على أنك إذا تدبرت وجدت الغالب

(1) البدر، ج 1، ص 59. مطلع البدر، ج 1، ص 111-118. هجر العلم، ج 2، ص 1081-1083.

(2) هجر العلم، ج 2، ص 1081. سمعت هذه الأراء من زيد الوزير في مقابلة معه. يرى أن علي بن محمد الماوردي (توفي سنة 450هـ/ 1058م) يلخص الاعتقاد السني في مؤلفه «الأحكام السلطانية» الذي يدعو فيه لقبول سلطة أئمة الجور ورفض الخروج عليهم.

(3) البدر، ج 1، ص 61-62. نشر المرف، ج 1، ص 137-142. هجر العلم، ج 1، ص 560-563.

(4) أحمد بن صالح بن أبي الرجال، تفسير الشريعة لوزراء الشريعة، مخطوط، لندن، المكتبة البريطانية، رقم 3852، ورقة 24.

في الأقاليم أن الشائعة والشهرة للسلاطين. وقد لا يعرف العالم. فذهب أهل الإقليم إلا بالسؤال مع ظهور السلطان. وأما ملهب أهل البيت فما يذكر سلطانهم إلا مقارنًا للمذهب وذكر فكانه ليس لهم سلطة إلا الحق والدين، فتدبر هذا⁽¹⁾.

وقد ذكرنا آنفاً عالماً آخر من طراز علماء الهادوية نفسه، من القرن الثامن عشر، هو السيد عبد الله بن علي الوزير (توفي سنة 1147هـ/ 1735م) الذي كان هادوياً مخلصاً من أكثر العلماء نفوذاً في عهدي المتوكل القاسم ابن الحسين (توفي سنة 1139هـ/ 1727م) وابنه المتصور الحسين. لكن لم يسجل أنه تولى منصباً رسمياً⁽²⁾.

ويبدو أن المتوكل القاسم بن الحسين، جد المهدي عباس، كان أول إمام حاول رعاية علماء الحديث. على سبيل المثال، عرض على ابن الأمير أن يتولى منصب عامل المخا، وهو منصب شلهد الإغراء بالنظر إلى الدخول الكبير الذي كان هذا الميناة يوفره من ضرائب تصدير البن. لكن ابن الأمير رفض العرض، وربما خوفاً من الحصول على الفائلة من الإمام، وفرض على نفسه الاعتماد عن صنعاء. وكان سبب ابتعاده الخوف من نتائج زعم ارتباطه بمنافس طامح لتولي الإمامة. وفي محاولة أخرى لإغراء ابن الأمير، عرض عليه المتوكل منصب قاضي القضاة، لكنه رفض هذا العرض أيضاً. ويبدو أن دافع المتوكل كان سياسياً في محاولة للحصول على دعم ابن الأمير الذي بدا أنه يدعم الناصر محمد بن إسحاق (توفي سنة 1167هـ/ 1754م)، خصم المتوكل. وقيل إن الناصر كان أكثر علماً ومن ثم أكثر أهلية لتولي الإمامة من المتوكل، وهذا، من حيث شروط الإمام في المذهب الزيدي، يشكل تحدياً مهماً. ولا شك أن المتوكل بمحاولته

الحصول على تأييد ابن الأمير حاول أن يجعل هذا العالم يعتمد عليه ليحصل منه على الاعتراف بالإمامة⁽³⁾.

وبدا في ذلك التاريخ أن لتأييد عالم مثل ابن الأمير قيمة تدعم شرعية سلطة إمام لا تتوفر فيه، بكل الحسابات، شروط الإمام. ولم يقب هذا عن اهتمام المهدي عباس. ولم يقبل ابن الأمير أخيراً تولي منصب رسمي إلا بعد وصول هذا الإمام إلى السلطة: فقيل تولي الخطبة في الجامع الكبير بصنعاء. ولم يتناول بعد أي باحث سياسات المهدي عباس، باستثناء قول مرجحت إنه واصل سياسة عامة تفرض التقيد بالإسلام. ونسب آخرون سياسات المهدي إلى حقيقة أنه كان، هو نفسه، عالماً وكان له ميل شخصي نحو موقف علماء الحديث⁽⁴⁾. وتقول ترجمة الشوكاني للمهدي عباس إن لديه ميلاً علمياً وإنه كان قريباً من أهل العلم⁽⁵⁾. وأياً كانت الدوافع وراء هذه السياسات، فإنها توضح وجود ترابط مصالح بين الحاكمين وعلماء مثل ابن الأمير، وفيما بعد الشوكاني. وبقبول هؤلاء العلماء تولي المناصب في دولة الإمامة اكتسبوا نفوذاً كبيراً واستخدموا هذا النفوذ لإيجاد نظام يكافئ العلماء من أمثالهم. وقد ترك التراث الذي خلفه هذا النفوذ أثره على التاريخ الفقهي والفكري خلال القرنين الأخيرين في اليمن.

(1) نشر العرف، ج 3، ص 31. هجر العلم، ج 4، ص 1830 - 1832.

(2) Cf. A. Shitvel et al., The Jews of Sana, in R. B. Serjeant and R. Lowcock (eds.), (2) Sana. An Arabian Islamic City (London: World of Islam Festival Trust, 1983), p. 418. Also see al-Amri, The Yemen, pp. 7-9.

يمرد نقص المعرفة بسياسات المهدي عباس، إلى حد كبير، إلى أن المموليات التاريخية التي كتبت من عهده لم تنق حتى اليوم. ويذكر الشوكاني أن علي بن قاسم حش (توفي سنة 1219هـ/ 1804م) كتب مذكراً عن عهد المهدي عباس ومن عهد به منصور عبي. لكن هذا المؤلف لم يمد موجوفاً. انظر "البدر"، ج 1، ص 310 - 313، 472. نيل الوطر، ج 2، ص 154. نشر العرف، ج 2، ص 25.

(3) البدر، ج 1، ص 310 - 311.

(1) أحمد بن صالح بن أبي الرجال. تفسير الشريعة لوزاد الشريعة، ورقة رقم 24 بـ.

(2) البدر، ج 1، ص 388 - 390. نشر العرف، ج 2، ص 112 - 115. وج 3، ص 37.

منصب قاضي القضاة

يوضح إنشاء منصب «القاضي الأكبر»، والذي أطلق عليه لاحقًا «قاضي القضاة» في القرن الثامن عشر، كيف ساد علماء الحديث البُني الإدارية والقضائية في دولة الإمامة. فقد كان لدى الأئمة القاسميين دائمًا علماء يعملون مستشارين خاصين. لكن أحدًا لم يتول السلطة القضائية العليا أو لم يكن مرجعًا رسميًا حتى القرن الثامن عشر. ويعود هذا إلى أن الأئمة أنفسهم كانوا يمسكون بالسلطة القضائية ويعود إليهم البت في الآراء الفقهية، كما في مثال المتوكل إسماعيل (توفي سنة 1087هـ/1676م)، الذي كان يعدُّ مجتهدًا. ومن أوائل العلماء الذين ذكرت كتب التراجم أنهم تولوا «القضاء الأكبر» أحمد بن عبد الرحمن الشامي (توفي سنة 1172هـ/1759م)⁽¹⁾. ويستحق بروز الشامي في نظام الإمامة للرعاية أن يروى هنا لتوضيح كيف تم اعتماد منصب قاضي القضاة.

يقول الشوكاني في «البدر الطالع» عن الشامي إنه كان واحدًا من أكبر علماء صنعاء، وبرع في «علوم الآلات»⁽²⁾ وكذلك في أصول الفقه

(1) البدر، ج 1، ص 75 - 76. نشر العرف، ج 1، ص 148 - 154. وقد تولى عنه ثم أبوه فيما بعد (عبد الرحمن بن الحسين)، أوقف صنعاء. كما ذكر محسن بن المؤيد الصغير (توفي سنة 1141هـ/1728م) بأنه تولى منصب «قاضي القضاة» خلال إمامته المتوكل القاسم بن الحسين وابنه المنصور الحسين بن القاسم، لكن يبدو أن محسنًا حل محل الشامي حين فقد الشامي المحظوة لدى الأئمة. انظر «البدر»، ملحق ج 2، ص 192. نشر العرف، ج 2، ص 377 - 378. وج 3، ص 38.

(2) تشير علوم الآلات إلى علوم مثل النحو، والصرف، والمعاني والبيان، والمنطق، وأصول الفقه، وأصول الدين، أي المهارات التعليمية الأساسية التي من الضروري إجادتها ليكون

والحديث. وقد أوجز زيارة في الترجمة التي كتبها للشامي في «نشر العرف» ما تعلمه الشامي. وهو يستحق الذكر لأن دراسته ركزت على علم الرواية (أي علوم الحديث)، وكان كثير من أساتذته سنيين ومن خارج المرتفعات الزيدية، ومن بينهم عبد الخالق بن الزين المزجاجي (توفي سنة 1152هـ/1739م)، ويحيى بن عمر الأهدل (توفي سنة 1147هـ/1734م)، كلاهما من زيد في تهامة، وطه بن عبد الله السادة (توفي سنة 1141هـ/1729م) من ذي جبلة. ودرس الشامي أيضًا «الأمهات الست» في الحديث، إضافة إلى مؤلفات أخرى، على عدد من علماء مكة خلال الحج، وكان أبرز مشايخه في مكة محمد بن حياة السندي (توفي سنة 1163هـ/1750م)⁽¹⁾. وهكذا كان عالم دراسة الشامي قليل الصلة بالزيدية، أو بعيدًا عن الاقتصاد على حلقاتها. وبدأ عالمًا ضليعًا في التراث السني أو على معرفة به. ومن الواضح أنه كان ميالًا إلى علماء الحديث.

وبدأ عمل الشامي الوظيفي في دولة الإمامة حين عينه المتوكل القاسم ابن الحسين (توفي سنة 1139هـ/1727م)، جد المهدي عباس، للإشراف على الزوار الفقراء الذين قدموا إلى صنعاء من تهامة. ويتعرف المتوكل على قدراته «ولاء القضاء الأكبر بحضرته في صنعاء»، أي ولاء شؤون القضاء في ديوانه. ويقول الشوكاني عن دوره في عهد المنصور الحسين (توفي سنة 1161هـ/1748م)، خليفة المتوكل، ما يلي:

«وقد ارتفعت درجته في أيام المنصور ارتفاعًا زائدًا حتى كان

المرة عالمًا. للحصول على قائمة بعلوم الآلات انظر «التقصار»، ص 395. ويتم في كتب التراجم اليمنية، التي يعلب على كتابها كونهم علماء حديث، تميز علوم الآلات عن علوم الاجتهاد. ويدعو أن علوم الاجتهاد تقتضي دراسة علوم الحديث في حين أن ليس من الضروري دراستها بالنسبة لعلوم الآلات. وهذا منطقي ما دام على المجتهد عند الشوكاني، مثلاً، أولاً وقبل كل شيء، امتلاك معرفة عميقة بعلوم الحديث ومجابهة، من حيث إن الأحكام تستند إلى أدلة يوجد أغلبها في الحديث. انظر أدب الطلبة، ص 118 - 119.

(1) انظر «نشر العرف»، ج 3، ص 145 - 148.

مقبول القول في الجليل والدقيق، وصار أمر القضاء في جميع جهات اليمن منوطاً به. وكان يصدح بالحق مع حسن صناعته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وله شهرة كبيرة وصولاً عظيمة في مملكة اليمن...⁽¹⁾

وكان من بين مسؤوليات الشامي تعيين القضاة وتقديم المشورة العامة للإمام⁽²⁾، وقراءة المراسلات الواصلة إلى الإمام والإجابة عليها، وكذلك التوسط بين الإمام والعلماء وغيرهم ممن يقدم من الخارج⁽³⁾. وفي منتصف عهد المهدي عباس (حوالي سنة 1166هـ/1753م) كان الشامي قد أصبح متقدماً في السن على نحو يصعب عليه تحمل مسؤوليات «القضاء الأكبر». وقد حل محله في الديوان فاضل ذكي نشيط، هو يحيى بن صالح السحولي (تولي سنة 1209هـ/1795م)، وتولى الشامي عند ذلك منصب خطيب الجامع الكبير بصنعاء⁽⁴⁾. لكن الشامي معى بعد وقت قصير لتعيين صهره يوسف بن الحسين زبارة خطيباً، لأنه لم يعد لديه القدرة على القيام بذلك⁽⁵⁾. ولزم أن تتقل رئاسة القضاء، فتمتحت ليحيى السحولي الذي عده كثيرون أكثر القضاة كفاءة فقهية في الفترة القاسية.

وبدأ القاضي يحيى بن صالح السحولي العمل الوظيفي حين عينه المنصور الحسين بن القاسم قاضياً في صنعاء وبثه ما يزال حوالي السابعة

(1) انظر «البدر» ج 1، ص 76.

(2) يقول ريادة إن الشامي كان في الغالب يسأل ابن الأمير أن يصح الإمام حول بعض الأمور المكروهة (لعلها أمور تخص الفساد في دولة الإمامة) التي لا يستطيع هو أن يطردها. انظر نشر العرف، ج 1، ص 153.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) تولى الشامي منصب خطيب الجامع الكبير سنة 1166هـ/1753م بعد أن فرض على ابن الأمير أن يتخلى عن المنصب بسبب معارضة الهادويين لتوجهاته لسياسة.

(5) انظر «نشر العرف» ج 1، ص 154. وقد كان شائعاً في دولة الإمامة في ذلك الوقت، كما كان في فترات أخرى وفي أماكن أخرى من العالم الإسلامي، أن يحل الأبناء محل الآباء في منصب القاضي أو في أي منصب رسمي آخر.

عشرة. وكان قبل ذلك طالباً. ويبدو أنه برع في عمله، ولذلك «تصدّر» في ديوان الإمام حين كان أحمد الشامي ما يزال يتولى القضاء الأكبر. ويبدو أن السحولي تفوق على الشامي، وأحال المنصور منذ البداية أغلب المسائل القضائية إلى السحولي، وعينه فيما بعد في منصب القضاء الأكبر سنة 1153هـ/1740م. ورؤي أن المهدي عباساً أثنى كثيراً على السحولي و«ضم إليه الوزارة إلى القضاء» وبذلك عادت إليه أكثر أمور الدولة. لكن المهدي صادر ثروته سنة 1172هـ/1759م وأمر بسجنه⁽¹⁾. إلا أن المنصور علي (توفي سنة 1224هـ/1809م)، ابن المهدي عباس وخليفته، أعاد الاعتبار للسحولي بعد وفاة المهدي سنة 1189هـ/1775م، ليتولى القضاء الأكبر من جديد.

ويوضح وصف الشوكاني لوظيفة السحولي، ولجميع السلطات المتصلة بمنصب القضاء الأكبر، المدى الذي تحولت إليه سلطة الإمام الدينية والقضائية في ذلك الوقت إلى رئيس قاضي القضاة:

«وصارت الخلافة إلى مولانا الإمام المنصور بالله علي بن العباس حفظه الله فأعاد صاحب الترجمة إلى القضاء الأكبر، وفوض إليه جميع ما يتعلق بذلك، وصار إليه المرجع من جميع فضاة الديار اليمنية... وصار المتصدر في الديوان وليس لأحد من القضاة معه كلام بل ما أهرمه لا يطمع أحد في نقضه، وما أبطله لا يقدر غيره على تصحيحه. وكان الخليفة⁽²⁾

(1) انظر «نشر العرف» ج 2، ص 378 حيث قيل إن الشيء نفسه حدث لأحمد بن عبد الرحمن الشامي. وقد كان هذا تصرفاً شائعاً عند أئمة اليمن في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهو ما يلقي مزيداً من الضوء على الطبيعة الأبوية لحكمهم، وربما يمكن تجنب الشوكاني هذا المصير طوال مدة توليه منصب «قاضي القضاة» ما كان له من نفوذ وربما براعة في الإبحار على الرغم من اضطراب الظروف السياسية في دولة الإمامة.

(2) لاحظ أن لفظ «خليفة» يطلق هنا على الإمام، وهذه تسمية غير شائعة في المصادر اليمنية المبكرة، ولعل استخدامها هنا إشارة أخرى إلى تغير طبيعة الإمامة الزيدية المتأخرة. ويمكن فهم استخدام لفظ خليفة، الذي يعني منصباً سامياً يطلق على من يتوب عن الله في الأرض، باعتباره هنا مدحاً للحاكم.

حفظه الله يشاوره فيما يعرض من الأمور المهمة الخاصة بأمور الخليفة، بل كان الوزراء جميعًا يترددون إليه ويعملون بما يرسلهم إليه... يقال في حياته إنه إذا مات اختل نظام المملكة فضلًا عن نظام القضاء⁽¹⁾.

إلا أن السحولي كما يبدو، على عكس الشوكاني، تمسك بمقالات المذهب الزيدي الهادي في آرائه الفقهية، على الرغم من أنه، على قرار الشامي من قبله، تعلم على أيدي علماء زيديين وسنيين⁽²⁾ ولا يمكن وصفه بأنه هادي متعصب. وكان أحد مشايخه السنيين في زبيد عبد الخالق بن علي المزجاجي. ويذكر الشوكاني أن السحولي كان مطلقًا تمامًا على كتب أئمة الزيدية وكتب جميع علماء الزيدية، وشغل نفسه كثيرًا بهذه الكتب، إلى جانب مؤلفات أخرى، لأن عددًا من العلماء في صنعاء قرأوا عليه صحيح مسلم⁽³⁾ كما يفور رواية بن السحوي كان يقرئ صحيفي مسند والحدادي وسر أبي دود⁽⁴⁾. وبعبارة أخرى، كتب التراجم البيه أن العلّام الممّني لم يكن متعصبًا للمذهب الزيدي، بل كان شخصًا معتدلًا، لا يتمسك بالانتماءات الدينية والفقهية.

وكان القاضي أحمد بن محمد قاطن (توفي سنة 1199 هـ/1785م) شخصية مماثلة للسحولي والشامي، وقام بدور مركزي في دولة المهدي عباس، ولعله تولى منصب القضاء الأكبر عند سجن السحولي. وقد وصف الشوكاني قاطنًا بالفاظ تشير بوضوح إلى توجهه السني حيث قال:

(1) البدر، ج 2، ص 334 - 335. كذلك «نيل الوطر»، ج 2، ص 384 - 391.

(2) وقد اكتشفت مؤخرًا نسخة من مجروح فتاوى السحولي في Firestone Library في جامعة برنستون، مخطوطة، رقم 3181 (Yahuda Section) وعلى السحولي فيها تفهيمه مقالات المذهب الزيدي لكنه يؤكد أن مجاميع الحديث السنية مصادر صحيحة يستند المرء في أحكامه إليها. انظر ورقة Nna F.. وأبوي نشر دراسة عن هذا المؤلف لأنه كما يبدو النسخة الواسعة الوحيدة ويكشف الكثير عن عمل النظام القضائي في الدولة القاسية.

(3) البدر، ج 2، ص 335.

(4) نيل الوطر، ج 2، ص 385.

«وكان له عناية كاملة بعلم السنة ويد قوية في حفظها. وهو عامل باجتهاد نفسه لا يقلد أحدًا»⁽¹⁾.

وتعدّ الأدوار التي قام بها علماء مثل أحمد الشامي، وأحمد قاطن ويحيى السحولي في إمامة المهدي عباس مؤشرًا على التوجه الذي اختارته الإمامة في ذلك الوقت. ويمكن إدراك المدى الذي اتفق به الإمام مع توجهات هؤلاء العلماء من المناصب التي منحها لهم في سلطته، ومن طريقة حمايته لهم. وأحيانًا عاقب الإمام موظفيه بمصادرة ممتلكاتهم، وكانت المكائد السياسية وصراعات البلاط دافعًا مثل هذه العقوبات وليس العقائد.

وقد نشر العلماء الذين برزوا في السلطة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر رؤية للنظام الاجتماعي اختلفت عما كان موجودًا في اليمن قبل ذلك. واستخدموا نفوذهم لدى الأئمة وتدخلوا لدى اليمنى القبلية والاجتماعية والأعراف كلما شعروا أنها في تناقض مع الشريعة. وسيتّم هنا شرح مثالين بارزين يعودان إلى تلك الفترة.

(1) البدر، ج 1، ص 114. كان قاطن أئمة تلاميذ أحمد بن عبد الرحمن الشامي. إلا أن حظوظه لم تكن حسنة لأن المهدي عباسًا سجنه مرتين على الأقل، وصودرت جميع ممتلكاته أو خزنت. انظر «البدر»، ج 1، ص 115 - 116.

علماء الحديث، واليهود والبيّنيان، (البانيان)

وأينما أنفأ أن تأثير السنة على علماء الزيدية زاد بالتدريج في نهاية القرن السابع عشر وخلال القرن الثامن عشر، وبلغ ذروته باتفاق الأئمة مع علماء الحديث، مثل ابن الأمير والشوكاني، ابتداء من عهد المهدي عباس. ويوضح تغيير معاملة الإمامة لرعاياها غير المسلمين، وبالتحديد اليهود والبيّنيان الهندوس (المعروفون في المصادر العربية بـ«البانيان») هذا التغيير في العقيدة. كما يلقي تاريخ اليهود والبيّنيان الضوء على الضغوط التي تعرض لها هؤلاء المحكام الدين، حين أودوا تنفيذ النص الحرفي للشرعة (كما فهمها علماء الحديث) على رعاياهم غير المسلمين بطردهم من اليمن، لم يفعلوا ذلك أو لم يستطيعوا تنفيذ ذلك، لأسباب عملية. كان الرعايا غير المسلمين يؤدون خدمات جعلت المجتمع اليمني غير قادر على الاستغناء عنهم، ويدفعون الجزية ويسكنون في مناطق ليست تحت السيطرة المباشرة للحكومة.

ومنذ تأسيس الإمامة الزيدية في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وحتى النصف الأخير من القرن السابع عشر، تسامحت مع وجود اليهود في اليمن، ومؤخراً مع البيّنيان في الفترة القاسمية. ويوفر الاتفاق المشهور، الذي توصل إليه الهادي يحيى بن الحسين مع «الذميّين» في نجران سنة 284هـ/ 897م، دليلاً على موقف مؤسس الإمامة الزيدية في اليمن⁽¹⁾. وتوضح المسألة في الفترة القاسمية المبكرة في قصة رواها

(1) انظر الهادي يحيى بن الحسين، «كتاب الفنون»، وشرح كتابه «المنتخب» (صماء دار الحكمة البمانية، 1993م)، ص 505 - 507. الطوي، سيرة الهادي إلى الحق، ص 47 - 48، 62، 76 - 79. van Arendonk, Les débuts de L'Imamat Zaidite au Yémen (Paris: Sindbad, 1997), pp. 25-6.

(4) البخاري، صحيح البخاري، الجزية، ص 6.

القاضي الحيمي، سفير الإمام إلى التجاشي، عن رحلته إلى الحبشة. فقد ذكر أن قسيساً قبطياً اسمه خاطروس عبر له عن رغبته في العودة معه إلى اليمن بشرط أن يستطيع البقاء على دينه، فأجابه الحيمي بالقول «إن كثيراً من اليهود والمسيحيين مثلك يطلبون من المسلمين حمايتهم ويأتون إلى مناطقنا سالمين آمنين، البعض يسكنون ويدفعون جزية ثابتة عن كل نفس، والبعض يبقون خلال وقت قصير ويعودون إلى بلادهم»⁽¹⁾. ولا يعترض أئمة الزيدية، والسادة عموماً، على بقاء غير المسلمين في اليمن، جزئياً لأن دفع الجزية يسد جزءاً من نفقات الأئمة والسادة في حين أن جميع أنواع الزكاة تعود إلى بيت المال ولا يحق للسادة شرعاً الاستفادة منها. على سبيل المثال، منع المتوكل إسماعيل «أهل البيت» من أخذ الزكاة⁽²⁾. ويمكن أيضاً أن يفسر الحصول على الجزية سبب تسامح الأئمة مع وجود التجار البيّنيان، الذين نظر إليهم باعتبارهم كفاراً، ومع ذلك جرى تقديرهم بسبب دورهم المهم كتجار يزودون اليمن ببضائع هندية وتركية وفارسية، وكانوا أحد مصادر الدخل⁽³⁾.

ويوجد عدد من أحاديث ذات صلة بموضوع ما إذا كان من المسموح لغير المسلمين، وبخاصة اليهود، السكن في شبه الجزيرة العربية. وفي الحديث الأول، الذي يروى عن ابن عباس: أن النبي حين كان على فراش الموت ترك ثلاث وصايا، إحداها أن يُطرد المشركون من شبه الجزيرة العربية⁽⁴⁾. ويروى حديث آخر عن أبي حبيدة بن الجراح يقول: إن آخر ما قاله النبي قبل وفاته كان: «اطردوا اليهود من أهل

(1) E.J. van Donzel, A Yemenite embassy, pp. 180-7.

(2) طبق الطوي، ص 325.

(3) انظر R. B. Serjeant, «The Hindu Baniyan, merchants and traders» in R. B. Serjeant and R. Lewcock (eds.), Sana an Arabian Islamic City (London: World of Islam Festival Trust, 1983), pp. 432f. Franck Mermier, Le Chérif de la Nuit (Paris: Sindbad, 1997), pp. 25-6.

(4) البخاري، صحيح البخاري، الجزية، ص 6.

الحجاز... من جزيرة العرب»⁽¹⁾. ويرى الهاديون في تعليقاتهم أن الحديث الثاني «مخصص» في حين أن الأول عام، ويرون استناداً إلى ذلك السماح لليهود بالعيش في اليمن⁽²⁾ وأن أفعال الخليفتين أبي بكر وعمر، اللذين لم يطردا اللّمين من اليمن، دليل على أن النبي قصد الحجاز فقط وليس شبه الجزيرة العربية كلها. كما أن اليهود شكلوا جزءاً لا يتجزأ من المجتمع اليمني، ومُنحوا في المناطق القبلية وضع «الجيران» ومن ثم تمتعوا بحماية القبائل. وسُيِّح لهم بالزراعة وكانوا إلى ذلك مرتبطين بجرف مثل صياغة الحلّ الفضية وأشغال الجلد⁽³⁾.

لكن مشكلة نشأت في القرن السابع عشر، حين شارك يهود اليمن في نشاطات لها علاقة بحركة دينية يطلق عليها «سباتي سفي»⁽⁴⁾. وقد حدثت موجتان تتصلان بظهور «المسيح المخلص» في الديانة اليهودية، بدأتا بين رجب 1077هـ/كانون الأول/ديسمبر 1666 - كانون الثاني/يناير 1667م، وبدأ اليهود في كل مرة ببيع منقولاتهم وعقاراتهم ونظر المسلمون إلى تصرفاتهم باعتبارها غريبة ومتفطرة. وانتهى ذلك بحدث مأساوي: فقد ذهب الراعي الديني لليهود صنعاء، واسمه سليمان جمال المعروف بالآقطع، إلى عامل صنعاء محمد ابن المتوكل إسماعيل (أصبح فيما بعد الإمام المؤيد

(1) أحمد بن حبل، المسند، ج 1، ص 196.

(2) اسطر، الحبيب بن بدر الدين، كتاب شفاء الأوام، ج 3، ص 569 - 570. شرح الأوام، ج 4، ص 568. ابن المرتضى، البحر الرخا، ج 3، ص 459 - 460. يحيى ابن الحسين، غاية الأمان في أخبار الفطر اليمني، تحقيق سعيد عاشور (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1968م)، ج 2، ص 685.

(3) Dresch, Tribes, pp. 61, 118.

(4) P. S. van Koningsveld et al., Yemenite Authorities and Jewish Messianism اسطر (Leiden: Leiden University, 1990) 352 - 353. A Shvuel et al., The Jews of Sana, pp. 398-400. Yosef Tohi, «The Sabbath activity in Yemen», in The Jews of Yemen: Studies in their History and Culture (Leiden: Brill, 1999), pp. 48-84.

وتوفي سنة 1097هـ/1686م)، وقال له باللغة العبرية: «قم من مكانك، فأبامك معدودة وحكمك بلغ نهايته. السلطة الآن لنا»⁽¹⁾. وقد طلب عامل صنعاء ترجمة هذا واستجوبه ليرى ما إذا كان سليم العقل وكتب إلى الإمام المتوكل إسماعيل حول القضية. وبعد أيام قليلة، وبعد أن تقرر أن سليمان لم يكن مختلاً، جرى إعدامه. واتخذ المتوكل إسماعيل خلال هذه الأحداث ويمدها مباشرة سلسلة من إجراءات العقاب ومن القرارات ضد اليهود، شملت اعتقال زعمائهم وتعذيبهم وسجنهم، ومنع اليهود من ارتداء المعائم، وفرض عليهم دفع ضريبة بلغت نصف محصولاتهم، ومصادرة ممتلكاتهم. ويرى الإمام هذا العمل بإعلان أن النشاطات المتصلة بظهور «المسيح» المنتظر في الديانة اليهودية قد أدت إلى إبطال «عقد النعمة»، الذي سمح لهم حتى ذلك الوقت بممارسة شعائهم الدينية ما دفعوا الجزية. فلم يعودوا ذميين بل عبيداً. وفي السنوات التالية ألغى المتوكل بالتدريج هذه الإجراءات وخفف العبء عن اليهود، وأعاد لهم وضعهم التقليدي. إلا أن الإمام أمر على نحو لا يوجد له تفسير وهو على فراش الموت بطرد جميع اليهود من اليمن. ونظّل هذه الوصية محيرة: فقد ألغى المتوكل قرارات عقاب اليهود، وربما كان الأهم أن الوصية ناقضت رأي المذهب الهادي في المسألة. وتنتهي سيرة المتوكل سنة 1663م، أي قبل ثلاث سنوات من ظهور حركة المسيح اليهودية في اليمن وقبل ثلاث عشرة سنة من وفاة المتوكل سنة 1676م. ولذلك لا تذكر سيرته شيئاً عن سبب الطرد. ويمكن تخمين أن المتوكل رجّح قبول الحديث الذي رواه ابن عباس، وحاول بهذه الوصية الاقتداء بالنبي الذي قال هلمّا الحديث وهو على فراش الموت، وأياً كانت المسألة، فقد ترك لخليفته، المهدي أحمد بن الحسن (حكم بين سنة 1676 و 1681م)، تنفيذ الوصية.

طرد اليهود

وفي شعبان سنة 1088هـ/أيلول/سبتمبر 1677م أصدر المهدي أحمد الأمر إلى عامل صنعاء محمد بن المتوكل بطرد اليهود وتدمير كنسهم. وليس من الواضح ما إذا كان هناك أي أسباب لهذا غير رغبة سلفه في تنفيذ ذلك. ويبدو متناقضاً أن ينفذ المهدي أحمد، الذي كان هادئاً متشدداً من أئمة الفترة القاسية المبكرة، هذا الأمر مع أنه مناقض تماماً لتعاليم مذهبه. وقد كان هذا التناقض واضحاً في نظر عامل صنعاء الذي طلب رأي العلماء في الأمر قبل أن ينفذ الأمر. ويروي ابن الوزير في «طبق الحلوى» أن القضاة انقسموا حول القضية. فأيد الطرد أبرز قضاة بلاط الإمام، وعلى الأخص القاضي أحمد بن صالح بن أبي الرجال (توفي سنة 1092هـ/1681م)، مدعين أنهم يستندون في رأيهم إلى العالم الشافعي زكريا الأنصاري (توفي سنة 926هـ/1520م). إذ أخذ الأنصاري حديث ابن عباس «على ظاهره»، الذي يقول: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب». واعترض آخرون وتمسكوا بالأراء الهادوية التقليدية، وجادلوا مستندين إلى رواية أبي عبيدة للحديث والتي تقول إن المقصود بالحجاز فقط⁽¹⁾.

واستغرق الأمر سنة ونصف سنة قبل أن ينفذ في النهاية، حين تم سنة

1090هـ/1679م اقتحام الكنيس اليهودي الرئيس، ودُمرت كتبه، وسُفح على الأرض ما فيه من خمر، وهُدم المبنى⁽²⁾. وليعكس الآراء الهادوية التقليدية، حاول عامل صنعاء محمد بن المتوكل مرة ثانية أن يتدخل عند الإمام، مجادلاً ضد تدمير الكنيس أخذاً في الحسبان قديمه (قيل إنه بُني قبل دخول اليمن في الإسلام). إلا أن الإمام كان مصرّاً على تهديمه وبناء مسجد مكانه سُمي مسجد الجلاء⁽³⁾. وخُيّر اليهود بعد ذلك بين الطرد أو اعتناق الإسلام. وبعد رفضهم أن يصبحوا مسلمين طُردوا من صنعاء ومن أماكن أخرى إلى موزع، قريباً من ميناء المخا.

والأغلب أن موزع كانت محطة توقف مؤقت حتى يحين وقت يستطيع فيه الإمام أن يجد وسيلة آمنة ليرسل اليهود بطريق البحر من المخا إلى الهند. ولم يتحقق العبور الآمن قط. ولعل ذلك يعود إلى الصعوبات العملية المتصلة بذلك. وقد هلك الكثير من اليهود فيما أصبح في النهاية نفيًا يمتدًا داخلياً. وسُيح لهم في السنوات التالية بالعودة إلى صنعاء وإلى قراهم. ورجحت أسباب عديدة هودتهم. وقال البعض، مثل غوتتاين Gottlein وراتزابي Ratzaby إن السلطات دعتهم للعودة لأنها أدركت أن من غير الممكن الاستغناء عنهم باعتبارهم حرفيين وأصحاب مهن⁽⁴⁾. ويقول الجرافي إن العودة حدثت لأن الإمام لم يستطع إرسالهم إلى مكان آمن⁽⁵⁾. وقد بدأت فكرة الطرد بسبب ما كتبه صالح بن مهدي المقبلي (توفي سنة 108هـ/1696م)، أحد أبرز القضاة من علماء الحديث في تلك الفترة.

(1) طبق الحلوى، ص 352 - 353. حيد الهادي التازي، التصوص الظاهرة في إجملاء اليهود

(2) انظر محمد بن أحمد الحجوي، مساجد صنعاء، ط2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1398هـ/1978م)، ص 42. ويوجد متقوفاً على الجدار داخل المسجد قصيدة نظمها

محمد بن إبراهيم السحولي تمتلح الإمام لطرده اليهود وتحويل كنسهم مسجداً.

(3) S. D. Gottlein, Jews and Arabs, 3rd eds. (New York Schocken Books, 1974), p 74; cf Yehuda Ratzaby, Galut Mawza, Sefanot 5 (1961), 337-395 item, Cierush Mawzale-Or Meqorot Hadasim, Zion 37 (1972), 197-215.

(4) الجرافي، المقطع، ص 236.

(1) طبق الحلوى، ص 352 - 353. حيد الهادي التازي، التصوص الظاهرة في إجملاء اليهود الفاجرة لأحمد ابن أبي الرجال، البحث العلمي (الرباط: المعهد الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس)، 32 (1981م)، 15 - 35. محمد حسين الزبيدي، مخطوطتان من اليمن، المورد (بشداد: وزارة الإعلام)، 3، 4 (1974م)، 187 - 196. محمد الحريري، فتح الملك الممبود في ذكر إجملاء اليهود لصالح بن فاود الأنسي، في دراسات وبحوث في تاريخ اليمن الإسلامي (بيروت: عالم الكتب، 1998م)، ص 137 - 178.

وهذا يؤكد أيضًا الدور المهم الذي أصبح علماء الحديث في ذلك الوقت يقومون به في تحديد اتجاه الأحداث.

كان المقبل عالمًا من ثلا، وهي مدينة صغيرة تقع شمال غرب صنعاء. وكان، مثل ابن الأمير والشوكاني، مناهضًا شديد العزم للهادوية يتبنى بقوة آراء علماء الحديث. وكان له وقت الطرد خلافات عديدة مع الهادويين قد تكون وراء مغادرته اليمن والاستقرار في مكة⁽¹⁾. وكتب في مكة عن الحركات اليهودية المتصلة بظهور المخلص في اليمن، وكيف أن الإمام المهدي أحمد طلب رأيه عما ينبغي عمله مع اليهود. وقد يكون دوره حاسمًا في تحديد لماذا أرسل اليهود إلى موزع. يقول:

وقد لعب بهم الشيطان في عصرنا في اليمن، ومناهم أنها قد آتت لهم دولة يحسبونها كأنهم يريدون دولة الدجال، لأنهم كانوا يقولون: قد ظهر المسيح وتظاهروا بعدم المبالاة بالإسلام وأهله حتى دخل رجل منهم على والي صنعاء وقال له: قم من هذا المقعد، انتهت دولتكم. وتوقف الإمام ينتظر المال احترامًا لللمعة، وأكثر عليه الفقهاء اللوم فأوقع الله بهم. صالت عليهم العامة في وقت واحد وقت صلاة الجمعة في أماكن متباعدة من صنعاء وما والاها، فردوهم إلى أصلهم من الذل والمسكنة. ثم إن الإمام المهدي أحمد بن الحسن رحمه الله أراد إخراجهم من اليمن، ما أدري استنادًا إلى الحديث أم دعة لمفسدتهم. إلا أنه قال لي أمير الحج بقول لك الإمام: قد أراد إخراج اليهود فإلى أين يخرجهم، كأنه يريد ينظر: هل أوافق الفقهاء في منع إخراجهم، فأجبت: أما الإخراج فقد هداك الله للصواب وأما إلى أين فالهند بعد أن تكاثبوا إليهم في ذلك، فإنهم يحبون ذلك لأجل الجزية. وأما سائر الجهات فبراري يتقطعون

(1) انظر: البدر، ج 1، ص 288 - 292. نشر العرف، ج 1، ص 781 - 787. حجر العلم، ج 1، ص 270 - 278.

فيها ويحتاجون إلى جيوش تبلغهم مأماتهم لكثرتهم. وأما الهند فلا يفعلون فيها إلا قطرة من مطرة لكثرة الكفار. فأجلاهم إلى ساحل البحر من أعمال المخا وعدن. واستأنى بهم رجوع الجواب فيما أظن. فمات قبل ذلك رحمه الله فعادوا في البلاد شغل بفر، وقد بلغ منهم الذل والمسكنة مبلغًا. وتظاهر منهم بالإسلام من تظاهر قائلهم الله، فإنه لا يكاد يخلص إسلام أحد لأنهم يهود يبحت ليس فيهم نصراني. وهذا في أواخر المئة بعد الألف من الهجرة النبوية⁽²⁾.

فقد أراد فقهاء الهادوية أن يعاقب الإمام اليهود على ما قاموا به من تمرد، لكنهم لم يصلوا إلى حد الدعوة إلى طردهم، باستثناء أقرب مستشاري الإمام. وفي رأي الهادويين، يبدو أن تعاليم المذهب تفوق في وزنها حجج الفقهاء من علماء الحديث، بل حجج الإمام نفسه. لكن الإمام أراد طردهم. ولكي يسوِّغ الطرد لجأ إلى مرجع فقهي غير هادوي. وينبغي فهم طلب الإمام نصيحة المقبل على ضوء هذا.

وأخذ جميع علماء الحديث البارزين (الجلال، وابن الأمير، والشوكاني) في كتبهم الفقهية بأن اليهود يجب أن يطردوا من شبه الجزيرة العربية، وأكدوا كذلك على التطبيق المتشدد للعهد العمري الذي يُقال إن الخليفة عمر بن الخطاب أعطاه للسكان من غير المسلمين⁽³⁾. فقد فرض هذا العهد على اللّمين قيودًا هادفة لإذلالهم وكذلك تمييزهم عن المسلمين. فعلى سبيل المثال، فرض على اللّمين استنادًا إلى الآية ﴿وَقَدْ نَبَّأُوا الْبَرِيَّةَ﴾

(1) المثلي، المثار، ج 2، ص 503 - 504.

(2) انظر: الحسن بن أحمد الجلال، ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار، ج 4 (صحاء: مجلس القضاء الأعلى، تاريخ الطبع غير مؤن)، ج 4، ص 2569 - 2576 وتعليق ابن الأمير: منحة الغفار على الصفحات نفسها. الشوكاني، نيل الأوطار، ج 4، قسم 8، ص 222 - 225 المصدر نفسه، السيل الجرار، ج 4، ص 569 - 575. Soth Ward, A fragment from an unknown work by al-Tahari on the tradition «expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (and the lands of Islam)» BSOAS 53 (1990), 407-20; Mark Cohen, What was the pact of Umar? A literary historical study, JSAI 23 (1999), 100-57.

عَنْ يَدِهِ وَهُمْ صَوْرَتُهُ⁽¹⁾ أن يمتطوا ظهور الحيوانات على نحو مختلف عن المسلمين. ولا يحق لهم أن يبنوا بيوتاً أعلى من بيوت المسلمين. وعليهم أن يلبسوا ثياباً ذات ألوان معينة، وفرضت قيود على بنائهم لبيوت العبادة أو ترميمها. ولم تفرض دائماً هذه القيود في اليمن. وكان بعض الأئمة أكثر تسامحاً فتجاهلوا، في حين لم تصل ببساطة سلطة بعضهم إلى جميع المناطق التي سكنها اليهود، ولذلك لم يتمكنوا من فرضها حتى بعد أن أرادوا ذلك. ومن الواضح، مثلاً، أنه كان مسموحاً لليهود حتى وقعت أحداث «ظهور المسيح أو المخلص» أن يرتدوا عمائم ما دامت إحدى العقوبات التي فرضت عليهم تمنع ذلك.

تحسن وضع اليهود كثيراً بعد عودتهم من النفي إلى موزع، وبخاصة في عهد المهدي محمد بن أحمد، المعروف بصاحب المواهب (حكم بين سنة 1098هـ/ 1687م وسنة 1130هـ/ 1718م)، الذي أعاد لهم وضعهم السابق. وفي هذه البيئة المتسامحة أكثر من ذي قبل تم بناء عدد من الكُتُب الجديدة، دون تصريح رسمي كما يبدو. ومن ثم بما يتنافى مع عهد الحماية. كما أقام صاحب المواهب وخلفه المتوكل القاسم بن الحسين (حكم بين سنة 1128هـ/ 1716م وسنة 1139هـ/ 1727م) علاقات قوية مع أعضاء عائلة العراقي اليهودية، التي كُلِّفت بمراقبة سك النقود وتولي أفرادها، مثل سالم العراقي، مناصب رسمية مثل وزير المال وجباية الضرائب المفروضة على الجالية اليهودية وشيخ (أو كبير) اليهود «نسي» في المصادر العبرية⁽²⁾. وهكذا تم دمج بعض اليهود، ولو كان في وضع تابع، في بنية الدولة، في وقت كان فيه الأئمة ينوون بناء مؤسسات أخرى مثل إنشاء جيش متفرغ. إلا أن هذه التطورات تناقضت مع التأثير الصاعد لعلماء الحديث في صنعاء وفي أماكن أخرى.

(1) سورة التوبة، الآية: 29.

(2) انظر: Yosef Tobl, Iyyunim bi-Miqilat Teyman (Jerusalem: Hebrew University, 1986), pp. 151f, Niebuhr, Travels, vol. I, p. 378.

وحدثت أزمة حين اعتدى مسلم سكران سنة 1137هـ/ 1725م جنسياً على ولد مسلم في ملحقات الوضوء (المطاهير) بأحد مساجد صنعاء. ومن بنود عهد الحماية منع الذميين من بيع الخمر للمسلمين. وهكذا، شكّل الحادث انتهاكاً بيّناً للعهد. وحين سمع الإمام المتوكل القاسم بذلك غضب واستدعى سالماً العراقي وانهى بانتهاك شروط العهد. وتقول المصادر اليهودية إن الإمام أمر الرئيس الديني لليهود بتقديم سجل بجميع من يبيعون الخمر لغير اليهود، وأعطاه مهلة ثلاثة أيام للتنفيذ. لكن العراقي لم يبيع بأي اسم، بل استرضى الإمام برشوة نقدية، ثم بعدها، كما يبدو، نسيان الأمر⁽¹⁾.

ويقدّم زيارة في كتابه «نشر العرف» وصفاً مفصلاً بلقي الضوء على مكائد تلك الفترة، والصراع بين العلماء الهدويين وعلماء الحديث⁽²⁾. يقول زيارة إن العراقي حين واجه غضب الإمام برّر بيع الخمر بأن ابن الأمير والحسن بن إسحاق (توفي سنة 1160هـ/ 1747م) أصدر له فتوى تسمح بالبيع. ويضيف زيارة أن أعداء ابن الأمير نصحو العراقي بأن يقول كذلك. وفي ذلك الوقت كان ابن الأمير متحالفًا مع بيت إسحاق المنافسين للأئمة من بيت القاسم⁽³⁾. وهكذا يبدو أن العراقي أراد أن يضع اللوم عليهم، على أمل حماية الجالية اليهودية وتجنبها العقاب.

(1) Tobl, ha-Nayonot, p. 461 يقتبس هنا من كتاب الحاحام سعيد سعدي The Chastisements of Time, of. Yosef Qafih, Sefer Dof ha-Zeman, Le-Rabbi Sadi Sadi, Sefunot I (1957), 185-242; of Yosef Tobl, «The attempts to expel the Jews from Yemen in the 18th century» in Ephraim Isaac and Yosef Tobl (eds.), Judeo-Yemenite Studies (Princeton: Institute of Semitic Studies, 1999), pp. 41-64, idem (ed.), Toldot Yehudey Teyman mi-Kitveyhem (Jerusalem: The Zalman Shazar Center and The Dinur Center, 1979), pp. 86-7, 90.

(2) نشر العرف، ج 3، ص 36 - 37. ولا يذكر هذا المصير ما إذا كان المعتدي المسلم قد عوقب على السكر والاعتداء.

(3) البدر، ج 1، ص 194، ج 2، ص 127 - 130. نشر العرف، ج 3، ص 39 - 40. هجر الملم، ج 4، ص 1830 - 1833.

وعندما سمع ابن الأمير مزاعم العراقي ذهب إلى المتوكل لإنكار أنه أصدر مثل هذه الفتوى وطلب استدعاء رجل الدين اليهودي ليعرفه الإمام الحقيقة:

«لنعرف حقيقة كذبه ونعرف ما قد فعله اليهود مما ينافي الصغار والدلة، وتكثير الكنائس بالعمارات ومزاحمة المسلمين في الطرقات»⁽¹⁾.

وتم استدعاء العراقي وسُبل عن عدد الكُتُب في قريته. وبعد أن سمع ابن الأمير ما قال لاحظ أن عددها كبير وسأله عن إصدار الفتوى. فلم يستطع العراقي أن يجيب إجابة سليمة ومن ثم أُدخِل السجن، ونصح ابن الأمير بأن يُقيد. وعندئذ توجه ابن الأمير بالنصح إلى الإمام بأن يطرد اليهود من جزيرة العرب استناداً إلى رغبة النبي الأخيرة التي أوصى بها. وقال إنه إذا لم يكن ذلك ممكناً، يجب عندئذ أن يُحرقوا وأن تُهدم جميع الكُتُب التي بنيت دون إذن. وأصدر المتوكل الأمر بمباشرة الهدم لكن ابن الأمير حذر علناً من أن العراقي سيرشي الموظفين ولن ينفذ هذا الهدم. وهذا ما حدث فعلاً، إذ ما كاد ابن الأمير يخرج حتى ألغى الإمام أمر الهدم، ولم تُفرض عقوبات على الجالية اليهودية ولعل العراقي أُطلق من السجن في اليوم نفسه⁽²⁾. وكان تاهل الإمام بتشجيع من بعض العلماء الهادويين الكبار في ذلك الوقت، بمن فيهم يوسف بن المتوكل إسماعيل (توفي سنة 1140هـ/ 1727-1728م) وعبدالله بن علي الوزير (توفي سنة 1144هـ/ 1732م). فقد كتب الوزير مؤلفاً أورد فيه أدلة وجادل مؤيداً السماح لليهود بالبقاء⁽³⁾.

(1) نشر العرف، ج 3، ص 36.

(2) يقول ابن الأمير في إشارة إلى هذه الأحداث إن جهود أدت في الواقع إلى هدم سبع «كنائس محدثة» كانت قد شُيّدت حديثاً لكن الطرد أخفق لأن الفقهاء شتتوا الإمام. انظر ابن الأمير، منحة الفقار، على هامش ضوئه النهار للجلال، ج 4، ص 2574.

(3) نشر العرف، ج 3، ص 37.

ولم تتوقف جهود ابن الأمير لطرد اليهود وخراب كُتُبهم عند هذا الحد، بل أقنع الإمام المهدي عباساً، ومعه عبد الله بن لطف الباري الكبسي وأحمد بن عبد الرحمن الشامي، يهدم بعض الكُتُب، وهُدمت بعض بيوت اليهود في صنعاء وشُجِن بعض زعمائهم⁽¹⁾. يقول نيبور الذي زار بلاط المهدي سنة 1763م عن هذه الأحداث:

«أوقع العراقي قبل ستين من وصولنا في عمل شائن، ولم يسجن فحسب، بل فُرض عليه دفع غرامة قدرها خمسون ألف ريال. وقبل خمسة عشر يوماً من وصولنا إلى صنعاء أطلق الإمام سراحه... ونتج عن العمل الشائن درجة من اضطهاد بقية اليهود. حين أمرت الحكومة بهدم أربعة عشر كنيسة كانت لليهود في صنعاء. ويوجد في قريتهم بيوت من أجمل بيوت صنعاء، هُدم منها ما زاد ارتفاعه عن أربع عشرة قامة، وفتُح اليهود من أن يرفعوا مبانيهم عن هذا الارتفاع في المستقبل. وكسرت الأباريق الحجرية التي اعتاد سكان القرية أن يحتفظوا فيها بالحمر»⁽²⁾.

تلقى الإمام المهدي تعليمه على أيدي علماء الحديث، مثل عبد الله الكبسي (توفي سنة 1173هـ/ 1759-1760م)، وكان يفضل تطبيق آرائهم بقدر ما يستطيع⁽³⁾. على سبيل المثال، بعث مرشدين إلى مدينة صنعاء وإلى الريف يعلمون الناس الصلاة وشؤون الدين، بعد أن حثه ابن الأمير على فعل ذلك، ودفع أجورهم من بيت المال⁽⁴⁾. يقول زيارة معلقاً على هذه الأحداث المتصلة باليهود والبيتان:

(1) نشر العرف، ج 2، ص 136.

(2) Niebuhr, Travels, vol 1, pp 378-9.

(3) انظر نشر العرف، ج 2، ص 19 - 28، وج 3، ص 41.

(4) نشر العرف، ج 2، ص 19 - 28. انظر أيضاً محمد بن إسماعيل الأمير، جواب فيما يستحسن من توظيف الخارجين إلى الوادي لتعليم الصلاة، مخطوط، صنعاء المكتبة القرية، مجموع رقم 39.

«وخاض مع المهدي عباس في إخراج اليهود والبنانيين من جزيرة العرب. وطرح سؤالاً فأجاب فيه البدر السيد محمد ابن إسماعيل الأمير والمولى أحمد بن عبد الرحمن الشامي وغيرهما. وحبس المهدي جماعة من مشايخهم وأراد الإرسال لمن في البلاد منهم وتنفيد وصية رسول الله ﷺ فيه فلم يتم ذلك»⁽¹⁾

ويستحق للملاحظة أن رسارة يلخص هنا العملية التي يستطيع بها العلماء التأثير على سياسة الحكومة. فقد طرح الكسبي سؤالاً يهدف للحصول على إجابة مكتوبة يعرض فيها العلماء الحجج والأدلة التي تؤيد الطرد. وفي هذه الأوضاع تستطيع بعض الإجابات أن تحتاج مؤيدة ما هو عكس ذلك. وعند ذلك يبدو أن العلماء المؤثرين على الإمام كتبوا الغالبية الساحقة من الردود، وجميعهم يؤيدون طرد اليهود والبنانيين وإذلالهم. وأدى هذا إلى التوصل إلى استنتاجات مؤيدة، لكن الطرد لم ينفذ. ويجادل يوسف سدان قائلاً: إن لتفكير الأئمة بالطرد ارتباط بحقيقة أن اليهود، بعد الموجات المتعلقة بـ «المسيح المخلص» والنفي إلى موزع، أصبحوا بلا قيمة كمصدر للتدخل الضريبي. ويزعم أن هذا يعود إلى أن كثيراً من اليهود تركوا أراضيهم واتجهوا للعمل الحرفي (وهكذا دفعوا ضرائب أقل)، وإلى أن النفي إلى موزع يقدم سابقة لبثن دون وجود نشيط لليهود⁽²⁾. وعلى العكس يحتاج يوسف توبي قائلاً: إن امتناع الإمام المهدي في النهاية عن تنفيذ الطرد يعود دون شك إلى اعتبارات اقتصادية عملية⁽³⁾. وتعد تقديرات توبي أكثر عقلانية، وبخاصة لأنه يبدو أن الإمام فكر بالطرد باعتباره إشارة

(1) نشر المرفد، ج 2، ص 136.

(2) يوسف سدان، بين ما جزيروت هل يهادوت تيمن بسوف ما متا ها 17 لي جزيرة ما مقصمين، يا متوت ها 18 في ما 19 في Masat Moshe (eds), Ezri Fleischer et al (Jerusalem: The Bialik Institute, 1998), pp. 212-215

(3) توبي، ba-Nisyonot, pp. 468, 470.

ومزية إلى زيادة سيطرة مجموعة من علماء الحديث في صنعاء. هذا بالإضافة إلى ضغوط مارسها علماء زيديون هاديون وسادة تمسكوا بآراء مناقضة حول المسألة، وصعوبات عملية حالت دون ذلك (كما بدا في محاولة الطرد السابقة)، ورشاي قد يكون اليهود دفعوها للحيلولة دون التنفيذ العملي لطردهم. والواقع أن رشاي دفعها اليهود بعد ثلاثين سنة من المشكلة التي أثارها الكسبي أثرت على خليفة المهدي، الإمام المنصور علي، ليسمح بإعادة فتح الكُتُس وإعادة بناء بعضها⁽¹⁾ وقد جعلت مصاعب الحكم تنفيذ رأي علماء الحديث صعباً على الحاكم، على الرغم من الادعاءات النظرية والفقهية. وواصلت القضية إثارة مناقشات بين العلماء بعد الحوادث المذكورة هنا بكثير. وعلى الرغم من إخفاق علماء الحديث المتواصل في تحقيق ذلك من خلال الإمام، واصلوا اختلاف طرق أخرى لتنفيذ ما رأوا أنه وصية نبوية واضحة⁽²⁾.

(1) توبي، ص 468. النظر Amran Qorah, Saarat Teyman, Shimon Graydi (ed.) (Jerusalem: Kook, 1954), p. 22

(2) على سبيل المثال، كتب إبراهيم بن عبد القادر الكوكباني (توفي سنة 1223هـ/1808م) «النبه على ما وجه من إخراج اليهود من جزيرة العرب» سنة 1219هـ/1804م يؤيد الطرد. انظر الزبيدي، مخطوطات من اليمن، ص 193 - 196. في حين كتب عبد الله بن عيسى الكوكباني (توفي سنة 1224هـ/1809م)، وهو هادي متشدد وناقد لسياسات الشوكاني وآرائه الموجهة ضد اليهود، السلوى والمن في عدم إخراج اليهود من اليمن، «مجادلاً ضد طردهم. انظر: ليل الوطر، ج 2، ص 94، البدر، ج 1، ص 391 - 392.

البينيان

كانت الجالية الهندوسية التجارية، أو البينيان، أيضًا هدفًا لعلماء الحديث، وبخاصة ابن الأمير الذي كان يرى أن بقاءهم في اليمن انتهاك صارخ للشريعة أكثر من وجود اليهود. وكتب الحلال في وقت مبكر، في القرن السابع عشر، مؤلفًا يؤيد طردهم من اليمن⁽¹⁾. وانتلج شغب ضدهم في صنعاء في رمضان سنة 1066هـ - حزيران - تموز/يونيه - يوليه 1656م، أساسًا بسبب صعودهم التجاري في السوق. إلا أن الإمام المتوكل إسماعيل دافع عنهم، مجادلًا بأنهم ما داموا يدفعون الجزية فإنهم محميون ولا يمكن مضايقتهم⁽²⁾. ولعل المتوكل بمقارنته بين البينيان وأهل الكتاب يعكس تسامح الفقه الهادي نسبيًا مع وجود غير المسلمين في اليمن. وعلى العكس، يشدد ابن الأمير على التطبيق الحرفي للشريعة، وعلى أنه يجب طردهم⁽³⁾. قال زيارة:

«وأرشد المهدي العباسي إلى إزالة أصنام كانت بيندر المخا لطائفة البانيان وألف البدر رسالة في ذلك نفيسة. فبادر المهدي إلى الأمر بإزالتها وهدم بيوتها وقبض جميع أموالها. وقد كان

(1) حقق هذه الرسالة (رسالة في عدم تقرير البانيان «اليهود» وأهل الذمة في اليمن) حسين بن عبد الله العمري ونشرت حديثًا. ومجادل الجلال فيها مؤيدًا طرد غير المسلمين - بمن فيهم أهل الكتاب والبينيان - من شبه الجزيرة العربية. انظر العمري والجبراني، «العلامة والمجتهد»، ص 469 - 476.

(2) طبق الحلوي، ص 143. Serjeant, The Hindu, Baniyan, Merchants and Traders, pp. 432-3.

(3) الأمير، حيوان الأمير الصنعاني، ص 135 - 138.

لها مال واسع يقدر بنحو خمسين ألف ريال. فأخذ وأوصل أحد الأصنام إلى حضرة الإمام والبدر لديه. فأمر البدر بكسره وكان في صورة أنثى فليس بالتعال⁽¹⁾.

لكن البينيان لم يطردوا بل واصلوا التجارة في اليمن، مع أنه بدا أن المهدي فرض عليهم قراوات تتعلق بالسلوك، وأنزهم بأن يلبسوا حمائم ذات لون أحمر⁽²⁾. ويروي نيبور أنه رأى البينيان خلال أسفاره في اليمن، يملكون حتى نظام حوالات مالية، وقدر عددهم في صنعاء سنة 1763م بمائة وخمس وعشرين نسمة⁽³⁾.

وبتولي الشوكاني منصب قاضي القضاة، زاد التمييز ضد اليهود، والأرجح ضد البينيان أيضًا، زيادة كبيرة. فقد قام بتبادل نشط للرسائل مع العلماء، مجادلًا من أجل تطبيق الأمر الذي يلزم اليهود بجمع المخلفات البشرية والحيوانية من بيوت صنعاء والأماكن العامة. وبدأت إثارة هذا السلوك الشلّيل في أوائل تسعينيات القرن الثامن عشر، حين كتب الشوكاني أولًا حول هذه المسألة، وتواصل حتى القرن العشرين⁽⁴⁾. ويؤكد الشوكاني في رسالته حول الموضوع أن هذه المعاملة للمسلمين تتفق مع النصوص الشرعية التي تدعو إلى إذلالهم وإهانتهم، ويورد حججًا فقهية عديدة ونصوصًا من المصادر تثبت ما يقول⁽⁵⁾. ومما قال في الموضوع:

(1) نشر المرف، ج 3، ص 41 وقد يكون الصم «الكشمي»، إلهة الثروة، التي يعبدونها طوائف الحرفيين في الهند.

(2) نشر المرف، ج 2، ص 196.

(3) Niebuhr, Travels, vol. I, pp. 329-30, 379.

(4) انظر: Shalom Gamiel, ha-Yehudim we-ha-Melekh be-Feyman, 2 vols (Jerusalem: The Shalom Research Center, 1986-7), vol. II, pp. 152-4.

(5) انظر: نيل الوتر، ج 2، ص 94. Joseph Sadan, «The Latrine Decree in the Yemen versus the Dhimma principles» in Jan Pilsvoet and Karel van der Toorn (eds.), Pluralism and Identity studies in ritual behaviour (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 167-85. وتوجد هذه الرسائل على ميكروفيلم في القاهرة في مكتبة الهيئة المصرية، برقم 2216. وقد حققت أولى هذه الرسائل للشوكاني وأسألها مع دراسة تشرح الظروف المحيطة بهذا النقاش.

«فربك جلّ وعزّ قد أخبر في كتابه أن الذلّة مضروبة على اليهود دائمة لهم بدوامهم، شاملة لجميع الأشخاص في جميع الأزمان على جميع الأحوال. ونسب المراد بذلك الأمر الحنفي الحليّ بل المراد التسليط عليهم... وليس المراد بالذلّة المضروبة الذلّة الحاصلة بسبب خاص أو ببعض معين، لأن ذلك الحكم لم يدلّ عليه دليل، بل المراد الذلّة الناشئة عن أي سبب كان من الأسباب التي لم يمنح الشارع منها. فإجبارهم على الالتقاط محض للذلّة المضروبة، وكلّ محصل للذلّة المضروبة جائز. فإجبارهم على الالتقاط جائز»⁽¹⁾.

كما رأى الشوكاني التشدد في تنفيذ الأمر الذي يلزم أيتام اليهود باعتناق الإسلام، وكتب رسالة حول هذا الموضوع بعنوان «رسالة في حكم صبيان اللّميّين إذا مات أبواهم». ومن المرجح أن تلك الأحكام العقابية كانت نتيجة الإحباط الدائم لدى علماء الحديث لعدم قدرتهم على طرد اليهود من اليمن. وكان هدفهم النهائي أن يقتنعوا اليهود إما أن يعتنقوا الإسلام أو أن يهجروا بلاد برعنتهم لكن أعيد اليهود رفضوا أن يحددوا مواعيداً. وصفت قرارات إدلال مصلته حتى حرّجهم اجتماعي إلى سرّين في أواخر الأربعينيات.

(1) محمد الشوكاني، حل الإشكال في إجماع اليهود على التلقاط لأرباب (مدمر) دار الكتب، ميكرويلم رقم 2216، ورقة 45 ب.

رأي الشوكاني في المناطق الواقعة على الهامش

كما أشرنا في الفصل الثاني، نجح الشوكاني في إقناع المنصور علي بإصدار أمر يهدف إلى إصلاح السياسات الضريبية للإمامة. وكان هذا جزءاً من محاولة أكبر للتصدي للوهابيين الذي هدّدوا الإمامة. إلا أن جهوده أخففت لإحداث إصلاح ضريبي، فكتب رسالة تشرح علل المجتمع اليمني وقدم للإمام نصيحة أخرى حول الطريقة التي يستطيع بها معالجة هذه العلل. حملت هذه الرسالة عنوان «الدواء العاجل في دفع العدو الصائل»، يصنّف الشوكاني فيها اليمنيين ويقسّمهم بحسب المكان إلى ثلاث مجموعات مميزة:

«القسم الأول رعابا يأثمرون بأمر الدولة ويشتبهون سبها... عساه لا يحسن الصلاة ولا يصلي، وضامة منهم لا تحسن الصلاة وإنما تصلي صلاة غير صحيحة... فالتارك الصلاة من الرعايا كافر... فنبين لك حال القسم الثاني وهو حكم أهل البلاد الخارجة عن أوامر الدولة ونواهيها كيلاذ القبلة والمشرق... بل الأمر فيهم أشد... فإنهم جميعاً لا يحسنون الصلاة ولا القراءة، ومن كان يقرأ فيهم فقراءته غير صحيحة. ولسانه غير صالح... وإنهم يحكمون ويتحاكمون إلى من يعرف الأحكام الطاغوتية في جميع الأمور... ولا شك ولا ريب أن هذا كفر بالله سبحانه وتعالى وبشريته.

أما القسم الثالث فهم ساكنو المدن... لكن غالبهم وجمهورهم عامة جهال، يهتمون كثيراً بما أوحى الله عليهم من الفرائض جهلاً وتساهلاً... ومع ذلك فهم أسرع الناس

إلى خير وأسرعهم قبولاً للتعليم إذا وجدوا من يوجههم بعزيمة وباستمرار⁽¹⁾.

ويتضح هنا ازدياد الشوكاني الأرستقراطي لأولئك الذين يقعون خارج المركز (خارج محيط المدينة) واعتقاده أن من خضعوا لسلطة الدولة وحدهم يستطيعون أن يكونوا مسلمين صحيحي الإسلام. ويوجه نقده أساساً إلى مسؤولي الدولة (العمال)، وكتاب المحاكم، وقضاة الشرع، ويرى أنهم جميعاً فاسدون وجهلة. ويصف النموذج القاضي الريفي غير الصالح كما يلي:

«رجل جاهل للشرع... لا يعرف حقاً ولا باطلاً... ولكنه اشتاق إلى أن يدعى قاضياً ويشتهر اسمه في الناس... فعمد إلى الثياب الحميدة فلبسها وجعل على رأسه عمامة كالبرج وأطال ذيل كمه حتى صار كالخروج ولزم السكنة والوقار، واستكثر من قول «نعم» و«يعني». وجعل له سبحة طويلة يديرها في يده، ثم جمع له من الحطام قدرًا واسعًا⁽²⁾».

يريد الشوكاني في هذه الرسالة توكيد أن على الإمام، متى استطاع، أن يبعد القضاة غير المؤهلين مثل تاهيل الشوكاني وتلاميذه وغير المتعلمين مثل تعليمهم. ولا يمكن تطبيق الشريعة إلا من خلال تمكين علماء مثله، وتوليهم المناصب، وهكذا تُحل المشاكل التي تواجه البلاد.

(1) محمد بن علي الشوكاني، «الدواء العاجل في دفع العدو الصائل»، في الرسائل السلفية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1930)، ص 29، 33، 37. العمري، الإمام الشوكاني،

ص 128 - 138. Dreach, Tribes, p. 214.

(2) الشوكاني، الدواء العاجل، ص 31.

الوهابيون وزيارة القبور

لم يكن تهديم السلفيين لقبور أولياء الصوفية في عدن في أيلول/سبتمبر 1994 المرة الأولى التي تصبح فيها القبور وزيارتها موضوع نزاع في اليمن. فقد تفجرت القضية في بداية القرن التاسع عشر كما تفجرت اليوم. وكان الوهابيون ينشطون لنشر رسالتهم في شبه الجزيرة العربية، يهدمون القبور كلما ذهبوا في اندفاعهم لوضع نهاية للاحتفالات المرتبطة بالاعتقاد في الأولياء. وحين وجدت الإمامة نفسها مهددة من حيث المفيدة بالوهابيين، قدمت إجابات خاصة بها لقضايا الخلاف وودّت بقوة على الهجمات الوهابية. ومن المرجح أن النص الذي نتناوله هنا بيان رئيس لموقف الإمامة من زيارة القبور والطقوس المرتبطة بالاعتقاد في الأولياء. ويستخدم الشوكاني في هذا المؤلف حججاً شبيهة بحجج الوهابيين، قيدين الإيمان بالأولياء ولكنه يقبل بزيارة القبور ما لم يحدث هناك تقليد. وبذلك يرد الشوكاني على الوهابيين مستخدماً خطابهم الديني ولكن ليصل إلى رؤى متساهلة: وهكذا يجب أن لا نهدم القبور، ويمكن زيارتها مع بعض القيود.

وكانت الحركة الوهابية قد بدأت سنة 1744م باتفاق بين رجل الدين محمد بن عبد الوهاب (توفي سنة 1206هـ/1792م) وأمير الدرعية محمد ابن سعود (توفي سنة 1179هـ/1766م). وأصبح الوهابيون في مطلع القرن التاسع عشر قوة عسكرية كبيرة نشرت رسالة سلفية قوية بحسب لها الحساب. واستندت رسالة الوهابية إلى المذهب الحنبلي كما فسره تقي الدين أحمد بن تيمية (توفي سنة 728هـ/1328م) وابن قيم الجوزية (توفي سنة 751هـ/1350م)، بإعلاء أصل التوحيد والهجوم على جميع من شعرت

أنهم ينتقصون منه. وحددت شرطين للتوحيد، الأول «توحيد الربوبية» والثاني «توحيد الألوهية»⁽¹⁾. وجعل الوهابيون من يمتدنون القداسة للأولياء ويزورون القبور خصومهم الرئيسيين واتهموهم بالكفر، وعدوا الكثير من عاداتهم من البدع التي أدت إلى ضعف المسلمين لأنهم أشركوا الأشخاص مع الله، وهذا في ذاته يناقض التوحيد. وسعت الوهابية لتطهير الأمة الإسلامية من هذه البدع ومن عادات الشرك، وأدعوا أنها غريبة عن سنة النبي والسلف الصالح.

وباتباع الوهابية لمذهب أحمد بن حنبل (توفي سنة 241هـ/855م) وجدت نفسها متمقة مع مذهب علماء الحديث الذي وُجد في اليمن، وبخاصة في التشديد على الفهم الحرفي للقرآن والحديث. ويعد تأثير ابن تيمية وابن القيم على الوهابيين وعلى الشوكاني كبيراً. كما أن ازدهار الصوفية الشعبية، كما تتجسد في تقديس الأولياء، موضوع اتفاق آخر بين الاتجاهين. وعلى الرغم من التماثل بينهما في هذه الجوانب، تفجر جدل عقائدي بين الوهابيين وعلماء الحديث اليمنيين الذين اتهموا الوهابيين بالغلو وشبهوهم بالخوارج⁽²⁾. وقد كان علماء صنعاء على علم بالدعوة الوهابية منذ وقت مبكر، لأن ابن الأمير نظم قصيدة تمتدحهم أرسلها في سنة 1755م⁽³⁾. إلا أنه تراجع عما قال في القصيدة بعد عام من نظمها وإرسالها حين تلقى أخباراً عن تكفير الوهابيين المنتظم لإحوتهم المسلمين، بمن فيهم

(1) Henri Laoust, Essai sur les Doctrines Sociales et Pratiques de Taki-D-Din Ahmad b. Ta'niya (Cairo: Imprimerie de L'Institut Français d'Archeologie Orientale, 1939), p. 531. للاطلاع على دراسة مناصرة من تاريخ الحركة الرهابية في مرحلتها المبكرة، انظر: Esther Peskes, Muhammad b. Abdalwahhab im Widerstreit (Beirut: Orient-Institut, 1993).

(2) انظر الشوكاني، ديوان الشوكاني، ص 160 - 164.

(3) Cf. Michael Cook, «On the Origins of Wahhabism», Journal of the Royal Asiatic Society 2.2 (1992), 200-1. حمد الجاسر «الصلوات بين صنعاء والفرعية العرب 22 (1987)، ص 433 - 435. محمد صديق حسن خان، أبجد العلوم، (دمشق: دار الكتب العلمية، 1978م)، ج3، ص 196 وما يليها.

الزيديين، والقسوة التي مارسها الوهابيون خلال غزوات توسعهم⁽¹⁾. كما أن الشوكاني امتدح الوهابيين في البداية. ويبدو أنه تأثر بأعمال محمد بن عبد الوهاب، مؤسس الحركة. وعند وفاته سنة 1206هـ/1792م رثاه الشوكاني بقصيدة، امتدح دعوته للعودة إلى الكتاب والسنة⁽²⁾. لكن الشوكاني غير رأيه في الوهابية، كما فعل ابن الأمير من قبله، وبخاصة بعد غزو الوهابيين لليمن. فقد انتقد الشوكاني الوهابيين بوضوح في إحدى قصائده لقلوبهم:

السَّامِعَاتُ عَلَّمُوا أَنَا وَانْتَمِ
نرد إلى الكتاب إذا اختلفنا
على صوب الصَّوَابِ لَنَا قَعُود...
مقالتنا وليس لنا جحود
كذلك إلى مقال الطهر طه
نرد وفي الكتاب لذا شهود...
كيف يثان قد كُفِّرَتْ أَسَاسُ
بِرَى لِقَبُورِهِمْ حَجَرٌ وَهُود
فإن قالوا أنى أمر صحيح
بشسوية القبور فلا جحود
ولكن ذاك ذنب ليس كفرًا
ولا فسقًا فهل في ذا رهود
ولا كان من يعمى بذي ذنب
كقورًا إن ذا قول شرود
وقد ذهب الخوارج نحو هذا
وما مثل الخوارج من بقود
وقد غرقوا بهذا الإجماع حقًا
وكل المالمين به شهود
فإن قلتم قد اعتقدوا قبورًا
فليس لذا بأرضينا وجود
ومن يائي إلى عبد حقير
فبزعيم أنه الرّبُّ الودود
فهذا الكفر ليس به غفاء
ولا ردُّ لسذاك ولا جحود
ولست بمنكر هذا القبر
إذا لعبت بجانبه القرود
وقالوا إن ربَّ القبر يقضي
لنا حاجنا فتائبه الوفود...

(1) انظر محمد بن إسماعيل الأمير، رسالة حول مذهب ابن عبد الوهاب، مخطوط، صنعاء، المكتبة الشرقية، مجموع رقم 1. المصدر نفسه، إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة أقوال محمد بن عبد الوهاب، مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 107، الأوراق 131 - 142.

(2) للمصنوع على النص الكامل للقصيدة انظر الشوكاني، ديوان الشوكاني، ص 160 - 161، هامش رقم 1.

أفيدونا وإلا فاستغفروا وعودوا نحونا فيسمن بحود
ولي في ذا كتاب قمت فيه مقاماً ليس يشكره الحسود...
كتاب الله قدوتنا وما في كلام المصطفى وهما الممود
وهدي المصحب أفضل كل هدي وأشرفه وإن جحد الجحود
فهبل لكم إلى هذا رجوع فإن عدتم فعدن كذا لعمود⁽¹⁾

رسالة الشوكاني

ألف الشوكاني رسالة تناول فيها زيارة القبور وتوحيد الله بعنوان «كتاب الدر النفيد في إخلاص كلمة التوحيد»⁽¹⁾ رد فيها على سؤال تقدم به إليه في 7 وجب سنة 1216هـ/ 14 تشرين الثاني/ نوفمبر 1801م زميل له قاضي وطالب، هو القاضي محمد بن أحمد مشحم (توفي سنة 1223هـ/ 1808م)⁽²⁾، الذي ولّاه الإمام القضاء الشرعي في الحديدة، الميناء الواقع على ساحل البحر الأحمر. وتتخذ الرسالة شكل فتوى مطولة أريد بها إعطاء موقف الإمامة النهائي في مسألة زيارة القبور وما يتصل بها من ممارسات. ويؤكد تاريخ الرسالة وكذلك الطبيعة الخلافية للمسائل التي تناولتها، أن النشاط الوهابي في تهامة كان السياق الذي كثبت الرسالة للتعامل معه. وبذلك كون القاضي مشحم حال عمله في الحديدة من سأل قاضي قضاة الإمامة عن الشفاعة وزيارة القبور، على أن هذه مسائل ينبغي له، ولدولة الإمامة، أن تتناولها في ذلك الطرف. فقد كان مشحم قاضي دولة الإمامة في مدينة شافعية مهمة تكثر فيها عادة زيارة قبور الأتقياء والأرلياء. وشهدت تلك الفترة تهديداً بانتشار خطر الوهابية التي تقاوم بعنف مثل هذه العادات وتسعى للتوسع في عسير وتهامة على حساب دولة الإمامة. وبذلك يمكن النظر إلى هذه الرسالة - الفتنوى باعتبارها تعكس الجدل بين القاسميين والوهابيين وتنافساً للاستحواذ على المناطق خلال تلك الفترة.

(1) الشوكاني، ميوان الشوكاني، ص 161 - 164 انظر أيضاً نيل الوطر، ج 2، ص 300 - 301. وللإطلاع على وجهة نظر تسمى للتوفيق بين خلافتين الشوكاني والحركة الوهابية، انظر حمد الجاسر، الإمام محمد بن علي الشوكاني وموقفه من الدعوة السلطانية الإصلاحية، الدرجة، 8 و10 (200)، 9 - 16 و 13 - 19.

(1) محمد الشوكاني، كتاب الدر النفيد في إخلاص كلمة التوحيد في الرسائل السلفية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1930م)، سرد فيها بعد عنوان الدر النفيد.

(2) للإطلاع على ترجمة مشحم، انظر البدر، ج 2، ص 116. نيل الوطر، ج 2، ص 295.

ويغلب على الرسالة، كما يتبين من العنوان، موضوع التوحيد وإنكار جميع الأفعال والاعتقادات التي تنتقص منه. وتتسم الاعتقادات والممارسات المشروحة بتفصيل في نص الرسالة بوقوعها في «الشرك» ومخالفة التوحيد. وينكر الشوكاني على من يسميهم «القبوريين»، أي من يعتقدون «في أهل القبور»، ومن يقدسون أولياء أمواتًا بزيارة قبورهم ويقومون عندها بتصرفات من البدع. وينكر الشوكاني للـ«قبوريين»، مثل إنكار الوهابيين، بكرر تأكيد الطبيعة الثنائية لهذا الإنكار: إذ يرفض كلاً من «الاعتقادات»، و«الأفعال».

كان السؤال الذي وجهه القاضي مشحماً إلى الشوكاني ما يلي:

«وحاصل السؤال هو عن التوسل بالأموات المشهورين بالفضل وكذلك الأحياء والاستغاثة بهم ومناجاتهم عند الحاجة، من نحو: على الله وعليك يا فلان، وأنا بالله وبك، وما يشابه ذلك. وتعظيم قبورهم واعتقاد أن لهم قدرة على قضاء حاجات المحتاجين، وإنجاح طلبات السائلين، وما حكم من فعل شيئاً من ذلك؟ وهل يجوز قصد قبر الصالحين لتأدية الزيارة ودعاء الله عنده من غير استغاثة بهم بل بالتوسل بهم فقط؟»⁽¹⁾

يبدأ الشوكاني بتعريف مفردات «استغاثة»، و«استعانة»، و«تشفع»، و«توسل». ويقرر أن هذه استعمالات جائزة في العلاقة بالأحياء فيما يكون البشر قادرين على فعله. لكن الأموات لا يُسألون المساعدة أو الشفاعة. ولا يستطيع المرء سوى التوسل إلى الله من خلال ذكر الأفعال الحسنة التي فعلها الميت. ويؤكد الشوكاني في القسم التالي من الرسالة أن من بين الأمة من يعتقدون أن للأموات قوى لا يملكها إلا الله وحده:

«الرزقة كل الرزقة، والبلية كل البلية... ما صار يعتقده كثير

من العوام وبعض الخواص في أهل القبور وفي المعروفين بالصلاح من الأحياء من أنهم يقدرون على ما لا يقدر عليه إلا الله جل جلاله، ويفعلون ما لا يفعله إلا الله عز وجل، حتى نطقوا ألسنتهم بما انطوت عليه قلوبهم، فصاروا يدهونهم تارة مع الله وتارة استقلالاً، ويصرخون بأسمائهم، ويعظمونهم تعظيم من يملك الضر والنفع، ويخضعون لهم خضوعاً زائداً على خضوعهم عند وقوفهم بين يدي ربهم في الصلاة والدعاء. وإذا لم يكن هذا شركاً فلا ندري ما هو الشرك، وإذا لم يكن كفرًا فليس في الدنيا كفر»⁽²⁾.

ويواصل الشوكاني قائلاً:

«... وهؤلاء القبوريون قد جعلوا بعض خلق الله شريكاً له ومثلاً ونبأ فاستغاثوا به فيما لا يستغاث فيه إلا بالله، وطلبوا منه ما لا يطلب إلا من الله مع القصد والإرادة»⁽³⁾.

وهكذا يرى الشوكاني أن اعتقادات من يسميهم «القبوريين» ناتجة عن التقليد. ويصف كيف تتأسس عادة زيارة القبور بسبب «الشيطان وبعض المشعوذين» الذين يستدرجون العامة لاعتقاد أن الأموات يستطيعون الاستجابة لحاجاتهم. وبمرور القرون يغلب قبول هذه العادات دون تساؤل، بحيث لا يعود كثيرون من الأمة قادرين على معرفة الحجج الصحيحة المستندة إلى الكتاب والسنة، وهي الحجج التي تنفلها هذه الرسالة⁽⁴⁾. وهكذا، كما يقول الشوكاني، مر شريك القبوريين دون أن ينتبه له أحد.

ويروي الشوكاني قصة معاصرة له حول جماعة من شمال صنعاء،

(1) الدرر النظيم، ص 7 - 8.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

(3) المصدر نفسه، ص 27 - 28.

(1) الدرر النظيم، ص 2

«أهل جهة القبلة» (لعلها صعدة)، حين يصلون إلى القبة المنصوبة على قبر الإمام أحمد بن الحسين (توفي سنة 665هـ/1267م)⁽¹⁾ في محل ذيبيين، ويروونه مضاة بالشموع ومغطراً بالبخور ومغطى بأغطية ثمينة، يتوجهون إلى الإمام الميت بالتحية قائلين: «مساء الخير يا أرحم الراحمين»⁽²⁾. وتأتي شناعة هذه التحية من أن صفة «أرحم الراحمين» لا تطلق إلا على الله وحده. توضح هذه القصة الازدراء الأرستقراطي الذي يكنه الشوكاني لعدم تقوى من يقعون خارج حدود المدن في دولة الإمامة. ويسرد بالطريقة نفسها رواية أخرى معاصرة له تنتقد التدور التي يقدمها سكان الريف للأموات:

«وقد سمعنا عن جماعة من أهل البادية المتصلة بصنعاء أن كثيراً منهم إذا حدث له ولد جعل قسماً من ماله لبعض الأموات المعتقدين ويقول إنه قد اشترى ولده من ذلك الميت الفلاني بكذا، فإذا عاش حتى يبلغ سن الاستقلال دفع ذلك الجمل لمن يعتكف على قبر ذلك الميت من المحتالين لكسب الأموال»⁽³⁾.

كما ينتقد الشوكاني الاعتقادات المحيطة برجال الصوفية، مثل ابن علوان (توفي سنة 665هـ/1267م، وهو ولي مشهور مقبور في قبرس بالقرب من مدينة تعز)، وابن عجيل (توفي سنة 690هـ/1290م، وهو ولي مقبور في بيت الفقيه)، وأحمد بن عمر الزيلعي (توفي سنة 704هـ/1305م، وهو ولي من اللحية). ويتساءل مُجابلاً:

(1) يمكن الحصول على مزيد من المعلومات عن هذا الإمام في: محمد بن أحمد الحجري، مجموع بلدان اليمن وقائلها (صحاء: وزارة الإعلام والثقافة، 1984م)، ج 1، ص 353. انظر أيضاً: Nahida Coussonet and Solange Ory, Inscriptions de la Mosquée Dhi Bis au Yémen (Sanaa, Centre Français d'étude Yéménites, 1996).

(2) الدر النفيد، ص 12.

(3) المصدر نفسه، ص 36.

«ما نسمعه (من البدع) في الأقطار اليمنية من قولهم: يا بن العجيل! يا زيلعي! يا بن علوان»⁽¹⁾.

إلا أن الشوكاني يسارع إلى القول:

«ففي كل قرية ميت يعتقده أهلها وينادونه، وفي كل مدينة جماعة منهم، حتى إنهم في حرم الله ينادون يا بن عباس»⁽²⁾.

أما حكم «القبوريين» في نظر الشوكاني فإنه يقرّر بوضوح أنهم في فئة «الوثنيين». فهم مخالفون للشريعة لا يحق لهم العيش ولا التملك ما لم يقبلوا «الحجة الشرعية» التي تقدمها رسالته التي تناولها هنا. وإلا قمصيرهم السيف⁽³⁾. لكنه لكي يتوصل إلى هذا الحكم يخوض في جدل طويل يحاول فيه أن يوضح أن القبوريين أخفقوا في إدراك الغرض الأساسي الذي لأجله أرسل الله الرسل وأنزل الكتب المقدسة، «الإخلاص توحيد الله وإفراده بالعبادة»⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من رفض الشوكاني لزيارة القبور ولجميع العادات المرتبطة بتفديس الأولياء، يختتم الرسالة بنصيحة تجيز زيارة القبور ما لم تقدم قدوة سيئة لجمهور الجهلاء. والفكرة الأساسية هنا أن العالم يعرف أنه حين يزور قبراً لا يطلب من الميت أن يتفحّه، وإنما يزوره ليدعو الله للميت أو ليتوسل إلى الله بأعمال الميت الحسنة. أما الجاهل

(1) الدر النفيد، ص 20. ويمكن الحصول على ترجمات أحمد بن علوان وأحمد بن عجيل وأحمد الزيلعي في: أحمد بن أحمد الشرجي، طبقات الخوارج، طبقات الخوارج والإخلاص (صحاء: الدار اليمنية للنشر والتوزيع، 1986م)، ص 69، 71، 57، 64، 74، 77. على التوالي. وللإطلاع على دراسة من الصوفية في اليمن، انظر: Alexander Knysht, (The Arabi in the Later Islamic Tradition (Albany: State University of New York Press, 1999), pp. 225-69. وحيد الله الحشبي، الصوفية والفقه في اليمن (صحاء: مكتبة الجيل الجديد، 1976).

(2) الدر النفيد، ص 20.

(3) المصدر نفسه، ص 24.

(4) المصدر نفسه، ص 17.

فقد لا يدرك حقيقة ما يحدث ولا يرى سوى الشكل، ومن ثم قد يظن أن بالإمكان التوصل إلى الميت وليس إلى الله. ويلخص الشوكاني حكمه، في فقرة يختتم بها الرسالة، حول الأنواع الثلاثة من الزوار الذين يتوسلون إلى الله عند القبور فيقول:

«من يقصد القبر ليدعو عنده هو أحد ثلاثة، إن مشى لقصد الزيارة فقط وعرض له الدعاء ولم يحصل بدعائه تفرير على الغير فذلك جائز. وإن مشى لقصد الدعاء فقط أو له مع الزيارة وكان له من الاعتقاد ما قدمنا فهو على خطر الوقوع في الشرك فضلاً عن كونه عاصياً. وإذا لم يكن له اعتقاد في الميت على الصفة التي ذكرنا فهو عاصي آثم وهذا أقل أحواله...»⁽¹⁾.

ومع أن الشوكاني يعدّ اعتقادات «القبوريين» وأفعالهم محرمة لأنهم يقودون إلى الشرك، فإن الحض على التقليد أو القيام به يستحق العقاب. ويلتقف الشوكاني فجوى النص، الذي يدين جميع الاعتقادات والأفعال المرتبطة بتقديس الأولياء، فيجوز زيارة القبور والتوسل هناك بشرط أن لا يحض ذلك على حدوث التقليد.

تحريم الاعتقاد في الأولياء:

بين التوحيد والشرك

بعدّ تحريم الاعتقاد في الأولياء ملصقاً ثابتاً أخذ به الشوكاني في هذه الرسالة من ملامع الجدل الوهابي. يقول في هذا الحجاج إن «القبوريين» يفعلون كل ما يحرم من الاعتقاد في الأولياء، لأن اعتقادهم وأفعالهم فيما يتصل بالولي الميت أو قبره تنتقص من وحدانية الله، وبذلك يصبح القبوريون مشركين. ويتضمن رفض الوهابيين لتقديس الأولياء هجوماً على من يجعلون النبي أو أي حي موضوعاً للتقديس⁽²⁾، وكلاهما قضية يهتم بها الشوكاني، لكنها تقوم بدور مساعد للمسألة الأساس، وهي إدانة من يزورون قبور الأولياء أو قبور من اشتهروا بالاستقامة. ويستحق الملاحظة أن يبنى الشوكاني هذا الخطاب الوهابي البحث مع أنه عالم كبير من علماء دولة الإمامة. وتوضح الأشكال المماثلة من الحجاج الذي يستخدم في رسالته، والمصادر التي يستلهمها، إلى أي حد يستخدم مصادر من خارج التراث الزيدي. وهو هنا المؤلفات الحنبلية التي خلقها ابن تيمية. كما يستحق الملاحظة أيضاً أن الشوكاني باعتباره قاضي قضاة دولة الإمامة، يأخذ بكثير من المصادر العقائدية والفقهية الوهابية، وكذلك الحجج الوهابية، مع أنهم يدحضون عقائد الزيدية لعدم اتساقها بالصرامة الكافية واحتوائها على «خزعيلات»⁽²⁾.

(1) انظر: Laoust, *Essai sur les Doctrines*, p. 529.

(2) Laoust, *Essai sur Les Doctrines*, p. 522 and annexe 14, pp 91-9; idem, *ET2*, art

«عن Abd al-Wahhab, vol. III 678. حيث يذكر لاوست أن عبد الله بن محمد بن

بأخذ ابن عبد الوهاب في رفضه لتقديس الأولياء بالأدواء التي طرحها ابن تيمية⁽¹⁾. كما أن تأثير ابن تيمية على الشوكاني في هذه المسألة أكبر من أن يستحق التجاهل ويمكن ملاحظته منذ الصفحات الأولى في هذه الرسالة التي يُعرف فيها مفردات «التوسل»، و«الاستغاثة»، و«الاستعانة» بالعودة إلى فتاوى ابن تيمية. ويكاد محتوى هذا القسم والنتائج التي توصل إليها فيه أن يكون متطابقاً مع ما في مؤلفات ابن تيمية. فمثلاً، يوجد الرد على الشيخ عز الدين بن عبد السلام (توفي سنة 660هـ/1262م)، حول ما إذا كان التوسل بغير النبي جائز في مؤلف ابن تيمية الذي يثبت المسألة نفسها: إذ يقول إن التوسل بالعمل الصالح للولي أو العالم جائز شرط أن يكون هذا التوسل بالعمل الصالح للرجل وليس بالرجل نفسه⁽²⁾. ولكي يبرهن الشوكاني على هذا يستعين بالأحاديث نفسها التي هاد إليها ابن تيمية، مثل الحالة التي توسل فيها عمر بن الخطاب بالعباس للاستغاثة. كما أن تعريف «الاستغاثة» و«الاستعانة» وكذلك الشروط التي وضعها الشوكاني لقبولهما متماثلة في المؤلفين. ويستشهد الشوكاني أيضاً باقتباسات من فتاوى ابن تيمية حين يقتبس من أبي يزيد البسطامي (توفي سنة 261هـ/875م) وأبي

عبد الوهاب رافق سعود بن عبد العزيز في عزوه للحجاز سنة 1803 - 1805م وكتب دسماً مهشاً لعقائد الشيعة الاثني عشرية وكذلك لعقائد الزيدية. ونشر هذا الدسّ من مجموع الرسائل والمسائل التحلية، ج 4 (القاهرة: مطبعة المنارة، 1346هـ/1928م)، ج 4، ص 47 - 222. انظر أيضاً تحقيق سليمان بن سحمان، الهبة السنية والتحف الوهابية النجفية (القاهرة: مطبعة المنار، 1342هـ/1923م)، ص 44.

(1) Laoust, Essai sur les Doctrines, p. 519.

(2) أحمد بن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، ج 27 (الرياض: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ج 1، ص 102 - 107، 309، 347 وكذلك المصدر نفسه، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق أحمد حمدي لاجدة: مكتبة المدني، تاريخ الطبع غير مدوّن، ص 408 - 412. ويقتبس الشوكاني من هذا المؤلف الأخير بتوسع في رسالته لأن ابن تيمية يتناول فيها مسألة زيارة القبور والاعتقاد في الأولياء. انظر ببخاصة ص 328 - 413.

عبد الله الفرشي (توفي سنة 599هـ/1203م)، وكلاهما صوفيان مشهوران أدانا أفعال الاستغاثة⁽³⁾.

ويتضح من الرسالة أن الشوكاني يأخذ بالمفهوم الوهابي للشرك. ويلاحظ هذا على نحو أوضح في القسم الذي يورد فيه جميع أنواع الشرك ويقابلها مع اعتقادات «القبوريين» وأفعالهم. فحين يقول الشوكاني، على سبيل المثال، إن كفر القبوريين يقع في اعتقادهم أن الإنسان يستطيع أن يشترك مع الله في معرفة «عالم الغيب»، يشير في الواقع إلى ما سماه رجال الوهابية «شرك العلم»⁽⁴⁾. والشكل الآخر من أشكال الشرك الذي ينكره الشوكاني والوهابيون «شرك الرياء» للحصول على استحسان المسلمين، إذ يشرك طلب استحسان الناس مع التفكير بالله⁽⁵⁾. ومن المفاهيم الأخرى المشتركة بينهما للشرك «شرك التصرف»، أي الافتراض أن أحداً غير الله يملك القدرة، مثل الشفاعة. و«شرك العبادة»، أي تقديس أي شيء مخلوق مثل قبر الولي من خلال الطواف بالمكان، وتقديم الأضاحي أو النذور أو الندور أو الدعاء عند القبر. و«شرك العادة»، أي العقائد السابقة على الإسلام والتي واصلت البقاء بعد الإسلام مثل الفأل أو التنجيم أو التمام، أو الاستعانة بالحجارة في العبادة، وأخيراً «شرك في الأدب»، أي القسم بغير الله، مثل النبي أو علي، أو أي ولي⁽⁶⁾.

يحتمل مفهوم التوحيد مكاناً مركزياً في المذهب الوهابي. ويسني من ينتمون إلى هذا المذهب أنفسهم «الموحدين» ولا يسمون أنفسهم

(1) انظر: ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج 1، ص 106. الدر المنضيد، ص 4. ويلاحظ أن الشوكاني، مثله في ذلك مثل ابن تيمية، يعود إلى صوميين مشهورين لإنكار أفعال صوفية شبيهة مثل الاستغاثة.

(2) انظر: Walther Bjorkman, vol II, p. 380 (Shirk).

(3) الدر المنضيد، ص 14 ومحمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد (بيروت: المكتبة الإسلامية، 1408هـ/1988م)، ص 80 - 81.

(4) لمناقشة هذه الأنواع المختلفة من الشرك كما فهمها الوهابيون، انظر ابن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، ص 32 - 46، 62 - 71.

«الوهابيين»، بل هذه تسمية أطلقها عليهم خصومهم وأصبح استخدامها شائعاً في الدراسات الغربية⁽¹⁾. ويُستمد الفهم الوهابي للتوحيد من فكر ابن تيمية، ولهذا الفهم مظهران لا ينفصلان يتصلان بوحداية الله: هما «توحيد الربوبية» و«توحيد الألوهية». وبسبب توحيد الألوهية في العقيدة الوهابية رأت الحركة الوهابية أن واجبها لا يقتصر على استعادة مبدأ التوحيد فحسب، بل أن تتحمس لتحقيق وحدانية الله في مجال الممارسة العملية⁽²⁾.

ولتحقيق «توحيد الربوبية»، يشترط الوهابيون أن يؤكد المرء قدرة الله في قضايا مثل الخلق والرزق والإحياء والإماتة وإنزال المطر وإنبات النبات وتدير الأمور⁽³⁾. ويضيف ابن تيمية إلى هذه القائمة أن على المرء أن يؤكد أيضاً أن الله هو الرازق⁽⁴⁾. إلا أن الوهابيين يشددون على أن توحيد الربوبية وحده غير كاف لجعل المرء موحدًا (أي مسلمًا يؤمن بوحداية الله المطلقة)، لأن على الإنسان أن يحقق توحيد الألوهية. ويعني الوهابيون بهذا أن العبادة في جميع أشكالها يجب أن تتجه إلى الله، مثل الدعاء والخوف والرجاء والتوكل والإنابة، والرغبة، والرغبة، والتفوق، والاستعانة⁽⁵⁾. وإذا لم يحقق الإنسان أيًا من مظهري التوحيد، إما بإعطاء القدرة أو التوجه بالعبادة إلى غير الله، عنى ذلك أنه يجعل إلهه أندادًا، ومن ثم يقع في الشرك. وقد كانت هذه بالطبع التهمة التي وجهها الوهابيون للقبوريين.

ويأخذ الشوكاني بهذا المفهوم للتوحيد. ومع أنه لم يذكر مصطلحي

«توحيد الربوبية» و«توحيد الألوهية» في رسالته المذكورة آنفًا باستثناء حين يقبس من ابن الأمير، من الواضح أنه يعني الشيء نفسه حين ينكر على القبوريين عدم «إخلاص التوحيد» لله وعدم «إفراده بالعبادة». ويصف الشوكاني عدم تحقيق هذين المظهرين للتوحيد بالمفردات نفسها التي يستعملها الوهابيون وابن تيمية. فعلى سبيل المثال، يقرر أنه لتوكيد «إخلاص التوحيد» لله ولتوجيه جميع العبادات إليه، يجب:

«أن يكون الدعاء كله لله والتداء والاستغاثة والرجاء واستجلاب الخير واستدفاع الشر له ومنه لا لغيره ولا من غيره»⁽¹⁾.

كما يقول إنه على الرغم من أي اعتراف لفظي أو ظاهري يصدر عن القبوريين بأن الله خالق رازق، محيي ومميت، أي توحيد الربوبية، فإنهم يقومون في الشرك باعتقادهم أن إلهه أندادًا يملكون النفع والضّر ويقرّبون الإنسان من الله ويشفّعون له عند الله⁽²⁾. بإيجاز، لا يتحقق التوحيد في رأي الشوكاني ما لم يؤمن الإنسان بوحداية الله ونتجه بجميع العبادات إليه. ويقول إن الله أرسل الرسل وأنزل الكتب السماوية لهذا الغرض. ويرى مثل الوهابيين أن الدين كله لله الذي خلق الإنسان ليعبد⁽³⁾.

ويبدو أن الحماسة التي ينكر بها الوهابيون على من يزورون قبور الأولياء قد تجاوزت إنكار ابن تيمية وإنكار الشوكاني. وينعكس هذا في التشدد الذي أزال به الوهابيون القبور المرتفعة، والنُصب المرفوعة فوقها، والقباب المنصوبة فوق قبور الأولياء⁽⁴⁾. إذ لا يرى ابن تيمية أن زيارة القبور تخالف الشريعة. وعلى الرغم من إنكاره للاعتقاد في الأولياء والأموات، بحث حين يكون الإنسان بالقرب من قبر أن يدعو

(1) الدر النفيد، ص 17.

(2) المصدر نفسه، ص 17.

(3) Cf. Laoust, *Essai sur les Doctrines*, p. 532; الدر النفيد، ص 17.

(4) Laoust, *Essai sur les Doctrines*, pp. 529-30.

(1) LII, art. «Wahhabyisme» (D. S. Margoliouth), vol. IV, p. 1086.

(2) Laoust, *Essai sur les Doctrines*, pp. 531-2, cf. Rantiz, *The Wahhabs*, pp. 270-2.

(3) مؤلف وهابي مجهول، «أنواع التوحيد الثلاثة»، في علي الرثاني (تقديم)، مجموعة التوحيد (مشرق: المكتب الإسلامي، 1381/1962م)، ص 79.

(4) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج 1، ص 92.

(5) أنواع التوحيد الثلاثة، ص 79. ولمعرفة تعريف ابن تيمية للشرط الشروري لتحقيق توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، انظر ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج 1، ص 91.

الله للميت المقبور هناك، وعلى زيارة قبور الصحابة أو شهداء معركة أحد⁽¹⁾. وبذلك، فإن رأي الشوكاني، على عكس ما يراه الوهابيون، أقرب إلى آراء ابن تيمية. فقد عدّ الشوكاني زيارة القبور، وحتى التوسل بأعمال الميت الصالحة وبصفات التقوى لديه، جائزة، بشرط أن لا يتبعها أحد العوام على سبيل التقليد دون معرفة أن التوسل بالأعمال الصالحة وبالقِيم الأخلاقية وليس بالشخص نفسه⁽²⁾. وعلى عكس الشوكاني، يرفض الوهابيون التوسل والاستغاثة باعتبارهما جيتلاً قد تستمر من خلالهما زيارة القبور وما يصاحبها من روح الغلو، مما يوقع في الشرك⁽³⁾. وقال أحد الوهابيين مجادلاً حول التوسل ما يلي:

«فمن دعا غير الله من ميت أو غائب أو استغاث به فهو مشرك كافر وإن لم يقصد إلا مجرد التقرب إلى الله وطلب الشفاعة عنده. وقد دخل كثير من هذه الأمة في الشرك بالله والتعليق على سواء، ويسمون ذلك توسلاً وتشفعاً. وتغيير الأسماء لا اعتبار به ولا تزول حقيقة الشيء ولا حكمه بزوال اسمه وانتقاله في عرف الناس باسم آخر»⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من التماثل بين خطاب الشوكاني الذي يتكرر الاعتقاد في الأولياء وخطاب الوهابيين، يبدو أن خطاب الوهابيين يتم بمزيد من الآراء التبسيطية عن هذا الموضوع. فهم لا يتفقون مع آراء الشوكاني المختلفة بعض الشيء. إذ يبدو أن الشوكاني، بتجوز أن يزور الإنسان القبور والدعاء إلى الله عند القبر والتوسل بأعمال الميت الصالحة وبخصال التقوى لديه،

(1) ابن تيمية، القضاء الصراط المستقيم، ص 335 - 336. Laoust, Essai sur les Doctrines, pp. 334-5, 353.

(2) الدر النفيد، ص 47.

(3) انظر: تحقيق سليمان بن حمان، الهبة السنية، ص 47 - 48.

(4) المصدر السابق، ص 93. انظر أيضاً مجموع الرسائل والمسائل النجفية، ج 4 (القاهرة: مطبعة المنارة، 1346هـ/1928م)، ج 2، قسم 3، ص 63.

يختلف مع المذهب الوهابي ومع أفعالهم، مع إنكاره الاعتقاد في الأولياء بمفردات مماثلة لما يقولون. وبذلك يدافع الشوكاني عن دولة الإمامة موضحاً أن موقفها مماثل لموقف الوهابيين.

وبعيد كتابة هذه الرسالة، فقدت الإمامة سيطرتها على تهامة التي استولى عليها أشراف أبو عريش وحكموا باسم ابن سعود. وهكذا يتضح أنه لم ينتج عن رسالة الشوكاني اتخاذ إجراءات عملية اتخذت بناء على أحكامه، باستثناء تهديم بعض القباب والقبور المرفوعة في المناطق القريبة من صنعاء وذمار⁽¹⁾. لكنها تقدّم مثلاً عن قاضي قضاء دولة الإمامة الزيدية يتبنّى خطاباً يمكن أن يصنف بأنه ينتمي إلى التراث الحنبلي. ويمكن ملاحظة أن الشوكاني استطاع بيسر الرد على حجج المذهب الوهابي باستخدام مصطلحاتهم دون أن يعرض نفسه للنقد. وحين واجه الوهابيين الذين يتبنون الآراء الحنبلية ويستندون إلى مؤلفات العلماء الحنابلة، لم يكن يواجه مفاهيم غريبة ولا مصادر لا يعرفها، بل كانت هذه المفاهيم والمؤلفات جزءاً من التراث الذي تعامل معه. وعلى العكس، شمل الجدل الذي خاضه مع الزيديين المتشددتين الصدام مع تراث كان قد رفضه، كما يتضح من المناقشة حول صحابة النبي. وستتناول هذه القضية في الفصل التالي.

(1) البدر، ج 1، ص 262 - 263.

الفصل الخامس

الصدام مع الزيديين مسألة سب الصحابة⁽¹⁾

تشبّع الأقوام في مصرنا منحصراً في بدع تبشّرع
 هداوة الشقة والشلب للأسلاف والجمع وترك الجمع
 (محمد بن علي الشوكاني)

المن أبا بكر الطاهي وثانيه وثالث الرجس عثمان بن عفان
 ثلاثة لهم في النار منزلة من تحت منزل فرعون وهامان
 ياربّ فالمنهم والمن محبهم ولا تؤم لهم في الخير ميزان
 تقدموا صتو خير الرسل واغتصبوا ما حل لابنته ظلمًا وعدواناً⁽²⁾
 (الحسن بن علي الهبل)

(1) يوجد عدد من الدراسات في اللغات الأوروبية حول الموقف من الصحابة تمتح
 Eran Kohberg, «The attitude of the Imam Shī'is to the Companions of the Prophet» D. Phil. Thesis, University of Oxford (1971). يشاؤل الفصل الأول الموقف السني في حين يناقش
 الفصل الثاني موقف المعتزلة. انظر أيضًا: Eran Kohberg, «Some Imamī Shī'ī views on the Sahābah» JSAI 10 (1987), 211-87. and Lutz, «Blasphemy against the Prophet Muhammad and his Companions (Sabb al-Rasul, Sabb al-Sahābah) the introduction of the topic into Shūfī legal literature and its relevance for legal practice under Mamlūk rule, Journal of Semitic Studies 42.1 (1997), 39-70. أما حول الموقف الزيدي فانظر: Eran Kohberg, «Some Zaydī views on the Companions of the Prophet» BSOAS 39.1 (1976), 91-8.

(2) القصيدة الأولى للشوكاني ويمكن قراءتها في «آداب الطلب»، ص 62. والقصيدة الثانية
 للحسن الهبل (توفي سنة 1079هـ/1668م)، وهو زيدي متشدد من القرن السابع عشر،
 يوجد اقتباس منه في «هجر العلم»، ج 1، ص 239.

لا توجد مسألة تثير الخلاف بين السنة والشيعة، وبخاصة بين الزيدية وعلماء الحديث، أكثر من لعن صحابة الرسول. وتواصل انشغال اليمنيين بها حتى اليوم. وهناك طلب قنوى معاصر في اليمن، مثلاً، تسأل عن «قول علماء الإسلام في من يلعن صحابة رسول الله - ﷺ - والخلفاء الراشدين؟»⁽¹⁾. وكما هو متوقع، وبما أن آراء الشوكاني المأخوذة من علماء الحديث تغلب على الخطاب الديني في اليمن الجمهوري، كانت الإجابة إدانة لا ليس فيها، وتواصلت لنقول بوجوب احترام جميع الصحابة وقبولهم لمكانتهم الأخلاقية العالية. يقول المفتي إن لعن الصحابة يؤدي إلى أن تنهاوى الشريعة كلها. ولا يستغرب أن يتساءل الطلب الثاني للفتوى في الكتاب نفسه عما إذا كان المذهب الزيدي المذهب الأصح بالمقارنة مع مذاهب السنة الأربعة، أم أن هذه المذاهب الأربعة السنية أفضل وأكثر اكتمالاً. وهنا أيضاً تنسق الإجابة مع الآراء السائدة في تسعينيات القرن العشرين؛ وتقول إن المذهب الريدي، على العموم، مماثل لمذاهب السنة، وبخاصة للمذهب الحنفي. لكنه يختلف مع المذاهب الأخرى من حيث «ترك باب الاجتهاد مفتوحاً»، بما يسمح بتحرير الرأي من قيود التقليد وباستخدام أدلة النص. ويسرد المفتي عتد أسماء العلماء اليمنيين الكبار الذي يضرئون مثلاً على ذلك، وهم ابن الوزير (مجدد القرن التاسع الهجري)، والمقبلي (مجدد القرن الحادي عشر الهجري)، وابن الأمير (مجدد القرن الثاني عشر الهجري)، وأخيراً الشوكاني (مجدد القرن الثالث عشر الهجري)⁽²⁾. ويمارس المفتي في عدد من النقاط رقابة مقصودة في كل الفتاوى. وتم تجاهل التراث الهادي تماماً من حيث إنه يختلف كثيراً عن مذاهب السنة في مسائل علم الكلام والفقه، على الرغم من أن هذا التراث

(1) تحفيل عز الدين حسن نفي، كتاب الفتاوى الشرعية والعلمية والدينية لعلماء الديار اليمنية (صنعاء: مكتبة الإرشاد، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ص 406 - 409.

(2) المصدر السابق، ص 409 - 412.

غالب في زيدية اليمن. وبدلاً من ذلك، اعتبر أن الشوكاني وأسلانه من علماء الحديث يمثلون «الزيدية الصحيحة» مع أنهم في الواقع وجهوا نقداً قاسياً للمذهب في مؤلفاتهم. وفي رأي المفتي، تتساوى الزيدية مع مذاهب السنة، وفيها جميعاً وجوب احترام جميع الصحابة، إلا أن المقالات التقليدية حول مكانة الصحابة في الزيدية أكثر تعقيداً وإشكالاً مما يستطيع المفتي الاعتراف به.

ينهى علماء الحديث عن التقليل من شأن صحابة الرسول ويشددون على مبدأ أن جميع الصحابة «مُدلول». ويؤكد الشوكاني في جميع مؤلفاته على «عدالة» جميع الصحابة، الذين كانوا أول سلسلة سند أحاديث الرسول، لأن أي مساس بمكانتهم يؤدي، في رأيه، إلى تفويض صحة مجموع الأحاديث، ومن ثم تفويض السنة. وفي النهاية تفويض الشريعة.

إن الموقف من الصحابة، وبخاصة في أجواء اليمن المشحونة في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، حين كان علماء الحديث يتنافسون مع الزيديين الهادييين حول تحديد الاعتقاد الصحيح والسلوك الشرعي، يثير سلسلة من المسائل المتصلة. أول هذه المسائل، وربما أهمها، موضوع «العدالة». فهل يمكن القول إن جميع الصحابة يشتركون في صفة العدالة، أم أن عدالة بعضهم عرصة للتساؤل ومن ثم ضمهم كمسلمين أنقياء؟ ويُعد التوكيد على هذه المسألة قضية شائكة تتصل بالأحق في خلافة الرسول. ويرى جميع الزيديين أن علياً أفضل الصحابة وأن حقه في الخلافة يستند إلى «نص غير جلي»، أي وصية غير ظاهرة، ولذلك لم يعترفوا بعدالة من وقفوا ضد توليه الخلافة بعد النبي مباشرة. أما علماء الحديث، مثلهم في ذلك مثل السنيين عمومًا، فيضمون علياً في الدرجة الرابعة، ولذلك يعكسون التتابع التاريخي لتولية الخلافة، ويمتنعون عن مناقشة النزاعات التي نشأت بين الصحابة. وقد كان الموقف الذي يُتخذ من الخلافات بين علي والصحابة الآخرين حاسماً فيما يتعلق بهذه القضية. ولا يمكن المبالغة في مكانة علي المركزية وأهميته، ومن ثم المكانة التي

تعطى لأبي بكر وعمر وعثمان، الذين تولوا الخلافة قبله، في جميع المناقشات المشار إليها هنا. والمسألة الثانية هي أي الصحابة يمكن الثقة بروايتهم لأقوال الرسول ويصح الاستناد إليهم، لأن نفي عدالة أي من الصحابة تجعل روايته للحديث غير صحيحة، مثل أي شاهد لا تقبل شهادته في المحكمة إذا كان مجروح العدالة. والمسألة الثالثة ما إذا كان بحق للصحابة أن يكونوا مرجعاً فقهياً في ذاتهم. وأخيراً مسألة الموقف المناسب والصفة التي يتسم بها موقف المرء من الصحابة، جماعياً وفردياً. فآية صيغة ترؤية يجب التعلل بها بعد ذكر اسم أي من الصحابة؟ وهل يجوز لعن صحابي؟ وما عقوبة من يلعن الصحابة خطأ أو يلعن أحد الصحابة؟

وسيمرض هذا الفصل الآراء المختلفة التي أخذت بها الزيدية في المسائل المتصلة بالصحابة، وكذلك آراء الشوكاني في هذه المسائل. فقد كتب الشوكاني رسالة مهمة حول موضوع لعن الصحابة سأتناولها هنا أيضاً. فقد حاول الشوكاني هنا، مثلما فعل في مؤلفات أخرى، أن يبرر في مقالاته عن الرأي السني، وأنكر بدع من اختلف معهم. وأثار هذا ردود فعل سياسية ومذهبية مهمة، ستناقش في القسم التالي.

الشوكاني والصحابة

توجد اختلافات بين فقهاء المسلمين حول تعريف من يُعد من صحابة الرسول. وقد تبني البعض، مثل الشوكاني، تعريفاً واسعاً وشاملاً في حين وضع آخرون شروطاً حصرية، مثل اشتراط قضاء فترة معينة في صحبة الرسول، وأن يشاهد الرسول فعلاً، وأن يكون في سن الرشد حين صحبه. ويقتبس الشوكاني موافقاً ما يعده رأي الجمهور (الأغلبية)، الذي يعرف الصحابي بأنه من قابل الرسول من المؤمنين على الأقل لمرة واحدة حتى لو كان خلال وقت قصير⁽¹⁾. كما يرى الشوكاني، مثل الحنابلة، أن جميع الصحابة يشتركون في صفة الفضيلة، ويشدد على الامتناع عن ذكر أقوال تحط من قدرهم وعن التنقيب في الاختلافات فيما بينهم. ويأخذ بأن الله ورسوله قد منحا العدالة لجميع الصحابة، مستنداً إلى آيات قرآنية مثل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾⁽²⁾، و﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾⁽³⁾، و﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ رَءُوسًا لِّأَوَّلِ قَوْمٍ آلِ فِرْعَوْنَ﴾⁽⁴⁾. ويورد مسن

(1) إرشاد الفحول، ص 62 - 63. Cf. Goldzher, Muslim Studies, vol. II, p. 222.

(2) سورة آل عمران، الآية: 110.

(3) سورة البقرة، الآية: 143.

(4) سورة النجم، الآية: 29.

(5) محمد الشوكاني، «العذب النصير في جواب مسائل عالم حسرة»، في كتاب الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني (صحاء: المعهد العالي للقضاء، تاريخ الطبع غير مدون)، ص 82 - 83. كما يورد الشوكاني الآيات التالية (سورة البقرة، آية 143) و(الفتح، آية 18). انظر أيضاً إرشاد الفحول، ص 61 - 62 ومحمد الشوكاني، القول المفيدي في رد خبر المجهول من غير صحابة الرسول، مخطوط، صورة مصورة في المعهد العالي للقضاء، صحاء، الأوراق 127 - 129.

الحديث النبوي أكثر ما يُستشهد به في مدح الصحابة مما يوجد في مجاميع الحديث السنية المعروفة، مثل:

«خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، ولا تسبوا أصحابي قوالذي نفسي بيده لو أنفق أحد منكم من الذهب مثل جبل أحد ما بلغ نصف أجرهم»، «وإحسبوا إلى أصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يغشوا الكذب»، «وإنما أصحابي كالنجم بأيهم اقتديتم اهتديتم»⁽¹⁾.

ويتبنى الشوكاني لأوسع تعريف للصحابي وتشديده على العدالة الشاملة للصحابة، أراد دعم الثقة بصحة مجاميع الحديث السنية التي استندت إليها في الأساس نظريته المعرفية وأقواله الفقهية والكلامية. وهكذا أكد الشوكاني أن قبول عدالة جميع الصحابة تتطلب قبول روايتهم والامتناع عن التشكيك بمكانتهم. ويستند هذا القول إلى صلق أقوالهم وأنهم معصومون من الكذب. ويقول مستنداً إلى الأحاديث التي أوردناها آنفاً إن الصحابة والجيلين التاليين لهم من التابعين لم يكنوا، وأقل ما يستحقون العدالة بالنظر إلى فضائلهم العديدة التي تشهد عليها نصوص الأدلة الصحيحة⁽²⁾. وقد كان لهم دور مهم في رواية حديث الرسول وحفظه.

«عندي وعند كل منصف أن الرواية عن كل من ثبت له الصحة مقبولة معمولة بها. وقد عدلهم رسول الله ﷺ بقوله: «خير القرون قرني»⁽³⁾ والخلاف الواقع بينهم وإن كان المحقق فيه

(1) للحصول على نص الحديث الأخير، انظر الخطيب البريزي، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد الأبياني، ج 3 (دمشق: المكتب الإسلامي، 1961م)، ج 3، ص 219.

(2) الشوكاني، العذب الثمير، ص 83.

(3) يتضمن هذا الحديث أن مفهوم عدالة الرواة نقل مع الزمن، وأن فترة الصدق كانت في حياة الرسول. ومع أن الشوكاني يعترف بهذا يقدم حجة مناقضة تدعي أن المجتهدين يمكن أن يكون لهم وضع الصحابة مما يؤهلهم لتفسير نصوص الكتاب والسنة دون واسطة، كما أوضحنا في الفصل الثالث.

معلوماً بالأدلة لكن المخالف له من جملة من شملته مزلة الصلبة واندرج تحت عموم الأدلة الناطقة بما يدفع عنهم ما وقع من الخطأ... وتمطيهم والاعتراف بعلو شأنهم وارتفاع درجتهم عن سائر القرون شأن كل مسلم معظم للشريعة والنبوة، والاشتغال بمثالبهم ومعائبهم التي تلتصق بهم كذباً وريثاناً هو شأن كل مخذول⁽¹⁾.

ويعترف الشوكاني هنا بأن بعض الصحابة قد يكونون وقعوا في أخطاء ولم يكونوا معصومين، وأن من الممكن في بعض الحالات معرفة أي من أقوال الصحابي كان صحيحاً من خلال فحص أدلة النص التي تؤيد هذا القول. وهذا يتطابق مع موقف النصيين، الذي يجعلون نصوص الكتاب ومجاميع الحديث المعروفة مراجع نهائية عن حقيقة يستطيع أي مجتهد أن يعود إليها ويتأكد من صحتها. لكن الشوكاني يشدد أيضاً على أن من الخطأ التنقيب في خلافات الصحابة لأن ذلك يؤدي إلى تفويض الشريعة. وهذا يتضمن أن على المسلم أن لا يناقش أفضلية علي على غيره من الصحابة أو حقه في خلافة الرسول في قيادة الأمة، وكلاهما مبادئ أساسية في العقيدة الزيدية. ولذلك يقول عن مسألة الخلافة:

«لإن كل واحد من أولئك الخلفاء الراشدين قد بذل وسعه في صلاح المسلمين... فإذا وقع منه ما هو في صورة الخطأ فحق محله الشريف أن يحمل على أحسن المعامل وأجمل التأويل، فقد تولى الله عز وجل تعديله أهل ذلك القرن إجمالاً وكذلك رسول الله ﷺ... وقد تعبدنا الله بواجبات شرعية... ولم يوجب علينا أن نعرف أن فلاناً هو الخليفة في وقت كذا وأن فلاناً ليس هو خليفة في وقت كذا، فهذا أمر قد جفت منه القلم وقضى الله بين عباده بما

(1) الشوكاني، ويل الغمام، ج 1، ص 26.

قضى، ولهم الجميع موقف بين يديه يتبين فيه المحقق من المبتطل والمصيب من المخطئ⁽¹⁾. فما لنا والاشتغال بقوم قد نصرموا منذ أزمان طويلة⁽²⁾.

ووفقًا للشوكاني، حتى النزاع الذي تفجر بين علي ومعاوية يجب أن لا يناقشه المؤمنون. وفي هذا الخصوص، يوجد تمييز طفيف بين آراء الشوكاني المبكرة والآراء التي تبناها في وقت متأخر من حياته. إذ يقول في مؤلفاته المبكرة: إن النبي قد أوصى بأن يتولى علي الخلافة من بعده، وأن معاوية كان على خطأ في حربه مع علي. لكن مؤلفاته المتأخرة لا تمنع عليًا مكانًا بارزًا بين الصحابة. وفي هذا الخصوص، لا يمكن التمييز بين الشوكاني والمؤلفين السنيين. ويعكس الاختلاف بين رأيه تحول من عالم تلقى تعليمًا زيدياً ويعمل في بيئة زيدية إلى عالم تكونت لديه مفاهيم أوسع وأصبح على علم بالعالم السني الأوسع. كما يبين كيف أصبحت آراء الشوكاني أقرب إلى علماء الحديث على نحو أوضح، ومعارضة للمذهب الهادي، حين أصبح شخصية لها مكانة كبيرة في دولة الإمامة.

آراء الشوكاني المبكرة

ثم في مرحلة النضج حول علي ومعاوية

حين كان عمر الشوكاني في 3 أيار/ مايو 1791م يزيد قليلاً عن ثلاثين سنة وقد حاز على الاعتراف بأنه أصبح مجتهداً، انتهى من كتابة رسالة بعنوان «العقد الثمين في إثبات وصية أمير المؤمنين»⁽¹⁾. وهي جواب عن سؤال وجهه إليه سادة من مدينة زيد في تهامة، حول الحديث الذي تنفي فيه عائشة، زوج الرسول، أن النبي عين عليًا ليكون «الوصي» من بعده⁽²⁾. ولم تُذكر أسماء السادة الذين وجهوا السؤال. ولا شك أنهم من السنة إذا أجدت مدينتهم في الحسينان. ويرجح أنهم من بيت الأهل الذين واصل الشوكاني مراسلتهم بنشاط. ولأن السؤال موجه من سادة سنيين، يغلب الظن أنه لم يكن دون دوافع، ما دام يشجع إلى جوهر ادعاء الزيدية، والشيعية بعامة، أن عليًا أحق بخلافة الرسول. وقد كان الشوكاني في ذلك الوقت نجم صنعاء العلمي المساعد. وربما أراد السؤال أن يكون امتحاناً لموقفه من مقالات الزيدية، ومحاولة عامة لقياس البيئة العلمية المناصرة للسنة في صنعاء، ولم يكن في جواب الشوكاني ما يخيب ظن السادة الزيديين.

ويتجنب رد الشوكاني المكون من ثلاثة أقسام القضية الشائكة المتعلقة بحق علي في خلافة الرسول. ويشكك في إنكار عائشة على أسس فقهية

(1) نشر هذا المؤلف سنة 1990م في صنعاء مكتبة دار التراث، وهي در نشر ذات اتجاه يدي.
(2) انظر صحيح مسلم، الوصية، ص 19. «ذكروا عنها (عائشة) أن عليًا - رضي الله عنه - كان وصيًا. فقالت: متى أوصى إليه وقد كنت مسنقة إلى صدي - أو قالت حجري - فداها بالطلح، فلقد انخست في حجري فما شمرت بوفائه. فمتى أوصى إليه؟»

(1) الشوكاني، وبل الصام، ج 3، ص 496.

وشخصية . ويجادل قائلًا إن قول الصحابة الذين كان علي واحدًا منهم ليس حجة، وأنه وفقًا لأصول الفقه له «المنبت» الأسبقية على «النابي»، وأن عائشة كانت معروفة بتسرعها في إنكار ما لا يوافقها⁽¹⁾. ويبدو أن الشوكاني في هذه النقطة يدافع عن الموقف الزيدي. ويقتبس في القسم الثاني عددًا كبيرًا من الأحاديث التي تبرهن على أن الرسول ترك عددًا من «الوصايا المطلقة» لامته، مثل دفع الزكاة بعد الصلوات، وأن لا يبقى في شبه الجزيرة العربية دينان. وفي القسم الأخير يورد الشوكاني أحاديث يذكر الرسول فيها عليًا باعتباره «وصيه». على سبيل المثال، يورد حديثًا عن مسند ابن حنبل يقول الرسول فيه: «وصي، ومن يفي بوعد علي بن أبي طالب» لكن هذا الحديث غير موجود في مسند ابن حنبل المطبوع المتداول. والواقع أن كثيرًا من الأحاديث التي أوردها الشوكاني هنا من الأحاديث التي قال في مؤلفاته المتأخرة - وبخاصة في «الفوائد المجموعة» في الأحاديث الموضوعة - إنها غير صحيحة ولا تعد أدلة نصية صحيحة⁽²⁾.

وفي ختام الرسالة يوضح الشوكاني أن:

«الواجب علينا الإيمان بأنه ﷺ وصي رسول الله ﷺ، ولا يلزمنا التعرض للتفاصيل الموصى بها . . . ولم نتعرض للتفصيل، بل قال رسول الله ﷺ إنه وصيه فقلنا إنه وصيه . . .»⁽³⁾.

(1) محمد الشوكاني، العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين (صنماء). مكتب دار التراث، 1990م، ص 8 - 9. ومن أجل الإيجاز تم هنا حذف بعض حجج الشوكاني.

(2) انظر: محمد الشوكاني، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986م)، ص 367 - 402.

(3) الشوكاني، العقد الثمين، ص 18 - 19. وقد كتب ابن الأمير، الأب الفكري للشوكاني، مؤلفًا في مدح علي، بعنوان «الروضة الندية» في شرح النحلة العلوية، ناقش فيه الحديث نفسه وترصد إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها الشوكاني، وبالتحديد أن علي المرء أن لا يقب في تفاصيل وصية النبي إلى علي. انظر: محمد بن إسماعيل الأمير، الروضة الندية (مكان الطبع غير مدون: المكتبة الإسلامية، تاريخ الطبع غير مدون)، ص 96 - 97. وكانت وزارة المعارف قد نشرت هذا المؤلف أساسًا في صنماء سنة 1371هـ/1952م في عهد الإمام أحمد حميد الدين. والراجح أن القصد من النشر قد كان توضيح الحب الذي

وهكذا تجنب الشوكاني مسألة ما إذا كان النبي قد عين عليًا وصيًا من بعده بإعطاء لفظ «وصي» معنى يجعله وصيًا في قضية محددة هي الوراثة، مثل أمره لعلي بمحاربة الخارجين والظالمين وأصحاب البدع، أو أن يفعله عند موته. لكن من المهم ملاحظة أن الشوكاني قبل أن يكون علي وصيًا بالاستناد إلى أحاديث ذات سند ضعيف. ويلاحظ أيضًا عدم أخذه بحديث عائشة (الذي اعتبره السنن صحيحًا لأنه وارد في الصحيحين، البخاري ومسلم).

ولا يوجد في مؤلفات الشوكاني سوى إشارة واحدة إلى النزاع بين علي ومعاوية، يتخذ فيها موقفًا واضحًا مؤيدًا لعلي. كما أن هذه الإشارة ترد في أحد مؤلفاته المبكرة، وهو «الخلاصة الوافية» المعروفة من الأحكام الفقهية المستندة إلى الحديث النبوي بعنوان «نيل الأوطار»، وهي خلاصة حقه أستاذة على كتابتها وانتهى من تأليفها سنة 1210هـ/1795م⁽¹⁾. إذ يذكر فيها الحديث الوارد في صحيح مسلم والذي يقول فيه الرسول:

«يكون في أمتي فرقتان فيخرج من بينهما ماوفة يلي قتلهم أولاها بالحق»⁽²⁾.

ويلاحظ الشوكاني قائلًا:

«قوله (أولاها بالحق) فيه دليل على أن عليًا ومن معه هم المحقون ومعاوية ومن معه هم الميطلون، وهذا الأمر لا يمتري فيه منتصف ولا ياباه إلا مكابر متعسف وكفى دليلًا على ذلك هذا الحديث»⁽³⁾.

يكلم علماء الحديث مثل ابن الأمير لعلي ولأهل بيت النبي، وتوكيد المكانة الخاصة التي لأهل البيت في التاريخ الإسلامي، وملحق بمؤلف «الروضة» المطبوع فتوى (اقتبس منها آتياً)، تشرح العادة المعروفة في اليمن بتسمية من ينسبون إلى الحسن والحسين «سادة». وتشرح الفتوى كيف أن هذه العادة متبعة باعتبارها مجرد علامة حب واحترام للنبي.

(1) انظر: الجزء، ج 2، ص 214.

(2) صحيح مسلم، الزكاة، ص 151.

(3) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 4، القسم السابع، ص 348. يتبنى ابن الأمير الرأي نفسه في مؤلفه «الروضة الندية»، انظر ص 76.

وابتعد الشوكاني في مؤلفاته المتأخرة عن هذا الرأي وتبنى موقف «الإسك» (التوقف عن تأييد أي من الطرفين المتنازعين) فيما يتعلق بالتزاع بين علي ومعاوية وأعطى لملي درجة الأفضلية نفسها التي يعطيها له أهل السنة، وبالتحديد الرابع في التسلسل الزمني لتولي الخلافة. ويتخذ ابن حنبل، والحنابلة عموماً، موقف الإسك فيما يتعلق بالخلافات بين الصحابة، وبخاصة بين علي ومعاوية⁽¹⁾. ففي رسالة في صيغة فتوى كتبت في شهر شوال سنة 1222هـ كانون الأول/ديسمبر 1807م أجاب الشوكاني عن مجموعة من الأسئلة طرحها عليه عالم مناصر للوهابيين، هو الشيخ محمد بن أحمد الحظي من عسير⁽²⁾، أحدها حول التزاع بين علي ومعاوية. وقد أجاب الشوكاني كما يلي:

«إن هذه المسألة الإسك من الكلام فيها أولى... وكلام الطوائف في ذلك معروف ﴿كُلٌّ حَرِيصٌ بِمَا لَنَيْتُمْ فَرِحُونَ﴾... وقد كان بايع علياً من بايع أبا بكر وعمر وشذ عن بيعته من شذ بلا حجة شرعية... وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال للحسن: (إن ابني هذا سيد وسيصلح الله به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين). وبالجمل فلا يأتي التطويل في مثل هذا بقائلة. وقد قدموا على ما قدموا ولم يكلفنا الله بشيء من هذا، بل أرشدنا إلى ما قصه علينا في كتابه العزيز بقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْفِزْ لَنَا وَلَا تُخْزِنَا أُولَئِكَ سَبَقُونَا بِالْإِسْنِ وَلَا تَحْمِلْ فِي قُلُوبِنَا وَلَا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾⁽³⁾ فرحم الله امرؤاً قال خيراً أو صمت⁽⁴⁾.

(1) Cf. Kohlberg, «The Attitude of the Imamī Shīa» p. 8.

(2) للحصول على ترجمة له انظر: نيل الوطو، ج 2، ص 225 - 226.

(3) سورة الحشر، الآية: 10.

(4) الشوكاني، المذهب العمير، ص 82. وللإطلاع على مواقف مماثلة للشوكاني انظر رسالته الأخرى في المجموعة نفسها بعنوان «إرشاد السائل إلى دليل المسائل» حيث يكرر القول إن من الأفضل أن لا يفتش المرء في خلافات الصحابة، إلا أنه يقرر أن أولئك الذين

وفي رسالة أخرى في صيغة فتوى، سُئل فيها الشوكاني عن الحديث الذي يقول فيه الرسول: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، ينكر أن يكون علي الراوي الوحيد لسند المعرفة العلمية بما يستبعد الصحابة الآخرين. ويقول بالأحرى إنهم جميعاً رواة السند. ويحدد أن «العلم» الذي يشير إليه الرسول في هذا الحديث هو قدرة علي على التنبؤ بأحداث المستقبل، كما قالت أحاديث كثيرة، أورد بعضها. وفي السطور الأخيرة من الرسالة يقول الشوكاني إنه لا يبحث في مسألة صحة الحديث مع أنه يشك في صحته ويرى أنه «ضعيف»⁽¹⁾. وفي أحد مؤلفات الشوكاني المتأخرة بعنوان «در المسحابة في مناقب القراية والصحابة» (الذي انتهى من كتابته في 13 جمادى الأولى سنة 1241هـ/ 23 كانون الأول/ديسمبر 1825م)، يرقب الصحابة وفقاً لأفضليتهم ويورد الأحاديث التي تشي على كل واحد منهم تحت اسمه. ويتسق ترتيبه لهم مع عقيدة أهل السنة، الذين يرتبون الخلفاء وفقاً للتسلسل التاريخي لتوليهم الخلافة. لكن الشوكاني، وكما يشير عنوان المؤلف، سعى لتهدئة أهل البيت بمنحهم المكانة الثانية بعد الفترة الصحابة الذين بشروهم الرسول بالجنة («المشرة المبشرون بالجنة»)، وبعدم إعطاء معاوية أي مكان في هذا الترتيب. إلا أن هذا في النهاية لم يردم الهوة بين الطرفين، لأن الموقف الشيعي يستند في الأساس إلى تميز علي وأبنائه.

حاربوا علياً يمتدح «بقائه» وأنه كان على حق وكانوا مخطئين. ولم يذكر معاوية هنا. ويقول الشوكاني بوضوح إن أحداً لم يتجاوز هذا الحد سوى شخص فضولي لا حرص لديه على دينه. انظر: الشوكاني، كتابه الفتح الرباني، ص 322 - 323.

(1) محمد الشوكاني، بحث في حديث: أنا مدينة العلم وعلي بابها في كتاب الفتح الرباني، ص 207 - 213. للإطلاع على نقده لهذا الحديث انظر مؤلفه «در المسحابة»، ص 203. وكتابه «الفراد المجموعة في الأحاديث الموضوعة»، ص 373 - 374.

الصحابة كمجتهدين

وتوجد نقطة أخيرة تتعلق برأي الشوكاني في الصحابة ينبغي تناولها قبل بحث أسباب الاختلاف بين رأيه حين كان ما يزال شاباً ورأيه في عمر النضوج. ولإعفاء الصحابة من ذنب ارتكاب المعصية (مثلاً: عدم اختيار علي للخلافة محل أبي بكر)، يرى الأشاعرة وآخرون، أن الصحابة كانوا مجتهدين. ويقوم هذا الرأي على الحديث القائل: «من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن أحطأ فله أجر واحد»⁽¹⁾. يأخذ الشوكاني بهذا الموقف، إذ يقتبس فقرة من مؤلفه «إرشاد الفحول» تؤيد الرأي القائل إن بعض الصحابة كانوا مجتهدين، وهذا يعفيهم من الذنب بسبب الحروب فيما بينهم⁽²⁾. لكن ينبغي ملاحظة أن الشوكاني لم يكن يعتقد أن كل صحابي كان مجتهداً، لأنه يقول إن أقلهم علماً سأل من كانوا مجتهدين وعرف دليل النص على أية مسألة⁽³⁾. وعلى هذا، على الأقل جزئياً، يقوم دليله على أن رأي أي صحابي لم يكن بالضرورة دليلاً مستنداً وأنه يلزم العودة إلى أدلة النص للتأكد من صحته.

Cf. Kohlberg, «The Attitude of the Imami-Shiites pp. 10-11 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford University Press, 1950), p.96.

(2) إرشاد الفحول، ص 61.

(3) المصدر نفسه، ص 237.

الفرق بين مؤلفات الشوكاني في الموقف من علي ومعاوية

يدعي عبد الله نومسوك، وهو إندونيسي تخرج في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة وكتب مؤلفاً ضخماً عن عقيدة الشوكاني، أن معرفته المتزايدة بعلوم الحديث في آخر حياته قادته لإدراك خطأ آرائه المبكرة فيما يتعلق بالخلاف بين علي ومعاوية، لأن آراءه المبكرة كانت تستند إلى أحاديث ضعيفة تؤيد علياً⁽¹⁾. وحاول نومسوك، ومثله عدد ممن درسوا حديثاً في السعودية وكتبوا عن الشوكاني، أن يُلجقوه بالتراث الوهابي السعودي، ووجدوا أنفسهم محرجين في كل مرة لا تنطبق فكرة من أفكاره مع الوهابية.

ومع أنه لا يمكن إنكار الحجة القائلة إن معرفة الشوكاني زادت بتقدمه في السن، فقد كان عمره حين كتب «العقد الثمين» سنة 1205 هجرية ثلاثين سنة، وانتهى من كتابة «نيل الأوطار» سنة 1210 هجرية وعمره خمس وثلاثون سنة، وباعترافه هو، بلغ مرتبة المجتهد قبل بلوغ سن الثلاثين. وهكذا فإن لا أساس للحجة القائلة إنه لم يكن يعرف الفرق بين درجات الحديث المختلفة. وربما بدأ بالآخرى، أن التأثير الزيدي لتعليمه المبكر أوضح في شبابه منه في سنوات نضوجه. ويجد هذا الرأي تفسيره من قراءة سريعة لـ «نيل الأوطار»، حيث يقدم الشوكاني بانتظام الآراء الفقهية

(1) عبد الله نومسوكه منهج الإمام الشوكاني في العقيدة (الرياض: مكتبة دار القلم، 1994م)، ص 129، 855.

لأئمة الزيدية حول جميع المسائل التي يتناولها تقريباً في هذا المؤلف. إذ ما تزال الآراء الزيدية في نيل الأوطار ذات أهمية. ولعل هذا يعود إلى أن مشايخه طلبوا منه أن يؤلفه، وهم مشايخ كان أغلبهم زيديين. وكان الغرض منه أن يكون مؤلفاً تعليمياً، ينبغي أن يكون شاملاً وشاهداً على أن مؤلفه قد أصبح مجتهداً مؤهلاً يحيط علماً بجميع المذاهب. إلا أن هناك إجابة أخرى، قد نعطي تفسيراً أفضل. إذ حين أصبح الشوكاني شخصية قوية في الدولة - بعد تعيينه في منصب قاضي القضاة - أصبح أجراً وأكثر صراحة في مواقفه المخالفة للآراء الهادوية. وقد كان الشوكاني منذ عمر مبكر ينزع نحو الآراء المؤيدة للسنة ولعلماء الحديث، ولكنه لم يفعل ذلك بجلاء إلا بعد أن أحس أنه في أمان من هجمات الهادويين. وهذا قد يفسر مناوئته في تناول مسألة علي والوصية وإنكاره على معاوية. ويمكن النظر إلى ذلك على ضوء جهوده ليدبرأ عن نفسه هجوم الهادويين. وكان توليه منصب قاضي القضاة حدثاً فاصلاً لأنه منحه الحماية التي يحتاج إليها.

إنكار الشوكاني على الرافضة

يقدم الشوكاني نفسه في كتابه «أدب الطلب» والبلد الطالع باعتباره ضحية لهجوم الهادويين المتشددين عليه واعتصامهم له، ويسميه «الرافضة»⁽¹⁾. إنهم أناس يرى أن حبه لعلي ولأهل البيت مغالي إلى درجة أنهم ينكرون خلافة أبي بكر وعمر ويعتونهما كما يلعنون جميع الصحابة الذين وقفوا ضد علي. وكما سنرى، تبني الزيديون في اليمن آراء متنوعة في مسألة الصحابة الذين عارضوا علياً. فالبيض تولوا الصحابة على العموم في حين تمسك آخرون بموقف رافض. إلا أنهم جميعاً ادّعوا أنهم يمثلون الزيدية «الصحيحة». وفي القرن السابع عشر، كان أبرز مثال على الهادويين «الرافضة» الإمام المهدي أحمد بن الحسن (توفي سنة 1096هـ/ 1685م) وعدداً من حاشيته، من بينهم الحسن بن علي الهبل (توفي سنة 1079هـ/ 1668م). وكان ممن يتخذون موقفاً مماثلاً في أيام الشوكاني الوزير علي بن الحسن الأكوخ (توفي سنة 1206هـ/ 1791م)، وعلى نحو أبرز، إسماعيل بن عز الدين النعمي (توفي سنة 1220هـ/ 1805م)، ومحمد بن صالح السماوي (توفي سنة 1241هـ/ 1825م). وكان الفرق الرئيس بين زمن المهدي أحمد في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر أن الأئمة المتأخرين وقفوا تماماً مع علماء الحديث وحملهم وعاقبوا الهادويين المتشددين.

(1) قيل إن هذا الاسم كان قد أطلق في الأساس على أولئك الذين تغلبوا عن زيد بن علي حين رفض أن يكفر أبا بكر وعمر. انظر: Kohberg, The Term «Rafida» in Imami Shi'ite Usage, JAOS 99 (1979), 677-9. idem, Some Imami Shi'ite views on the Sahaba, 146. وفي زمن في القرن الثامن عشر، حين اعتصموا بحسن علي بن أبي طالب من بينك في عدالة الصحابة أو يرفض خلافة أبي بكر وعمر وحتى علي من ينكر استقام جميع الحديث السني المعروفة.

ومع أن جميع الزيديين، وبخاصة الهاديين، قد يتسائلون عن عدالة بعض الصحابة، فقد ذم الشوكاني أكثرهم غلوًا، وسعى ومن تبع تراثه لإثبات أن الجناح المعتدل في المذهب الزيدي يمثل الزيدية الصحيحة، وأن الرافضة لا يمثلون مقالات المذهب. لأنهم، بالأحرى، خارجون عن حظيرة المذهب، وينتمون إلى فرقة الإمامية الغالية⁽¹⁾. وكانت اللازمة التي تردد في الإنكار على الإمامية ما يقال من لعنهم للصحابة ورفضهم الأخذ بمصاحب الحديث النبوي⁽²⁾. ويتبنى الأخذ في الحبان أن قلائل من الزيديين الهاديين يلعنون الصحابة هنا (غير معاوية الذي يلعنونه دائمًا). لكن كثيرين عبروا عن عدم الموافقة على ما فعل أبو بكر وعمر وأنكروا عليهم ذلك دون لعن. وهكذا فإن آيات الهبل التي استشهدنا بها في مقدمة هذا الفصل لا تمثل موقف المذهب كله، بل تمثل أقلية صاخبة داخل هذا المذهب. ويميل الشوكاني إلى إعطاء الانطباع المخاطي بأن أولئك الذين ينكرون موقف أبي بكر وعمر يلعنونهما، ولذلك يصنف المذهب الزيدي كله باعتباره من «الرافضة».

يرى الشوكاني أن أولئك الذين يلعنون الصحابة «رافضة» وأن فعلهم يساوي الإلحاد والزندقة. وأنهم أعداء للإسلام استخدموا حب أهل بيت النبي ليؤثروا كراهية الصحابة ويؤدوا في النهاية إلى تفويض الشريعة ونفيها. يقول:

«ولا غرو فأصل هذا المظهر الرافضي مظهر إلحاد وزندقة، جملة من أراد كيدًا للإسلام سترًا له فأظهر التشيع والمحبية لأل رسول الله ﷺ استجذابًا لقلوب الناس... ثم أظهر للناس أنه لا يتم القيام بحق القرابة إلا بترك حق الصحابة... ومعظم ما يقصده بهذا هو الطعن على الشريعة وإبطالها، لأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم هم الذين رووا للمسلمين علم الشريعة من الكتاب والسنة. فإذا تم لهذا الزنديق باطنًا الرافضي ظاهرًا القدح في

(1) انظر: مثلاً، العمري، الإمام الشوكاني، ص 95 وما يليها.

(2) للاطلاع على هجوم معاصر من هذا النوع، انظر: هجر العلم، ج 1، ص 238 وما يليها، ج 4، ص 2106 وما يليها.

الصحابة وتكفيرهم والحكم عليهم بالردة بطلت الشريعة بأسرها، لأن هؤلاء هم حلتها الرايون لها عن رسول الله ﷺ...⁽¹⁾. وعادة ما يوجه السنة هذا الاتهام إلى الإسماعيليين والإماميين. والواقع أن الشوكاني يستمرسل فيذكر الإسماعيليين في الفقرة التي اقتبسناها. وفي رأيه أن التسامح مع لعن الصحابة، الذين كانوا أول سلسلة واية الحديث، يؤدي إلى تفويض مجموع الحديث النبوي كله. وهكذا يرى، مثل أغلب فقهاء السنة، أن لعن أي صحابي إحدى الكبار، مما يجعل من سب الصحابة فاسقًا. وعلى العموم، يرى فقهاء السنة أن السب فاسق ومن ثم لم يقبلوا شهادته. وذهب قلة منهم إلى أن السب كفر، لأن نتائج هذا شديدة، وقد تضمن أن من كفر مسلمًا فقد كفر⁽²⁾. ويرى الشوكاني أن على المسلم أن يتحلى بحسن الظن نحو إخوته المسلمين، ويحرم بوضوح أن يقتاب المسلم أخاه المسلم في أي موقف⁽³⁾.

(1) أصم الطلب، ص 71 - 72.

(2) انظر: أراري، إقام المعجر، ص 222 وما يليها. Kohlberg, Some Zaydi views, p. 96, in 37, Wiederhold, Blasphemy against the Prophet Muhammad, pp. 70 والمرجع الأخير دراسة لرسالة حول سب الرسول والصحابة كتبها الفقيه الشافعي نفي الدين السكي. وفيها، يبدو أن السكي يتعدى رأي أغلبية السنة حول حكم من سب الصحابة، بتوكيد اعتبار هذا الشخص كافرًا وأن يعدم. وربما أراد السكي بهذا الرأي تبريرًا متأخرًا لحكم كان قد صدر بالتكفير في زمنه بعد أن سب أحد الشيعة أبا بكر وعمر وعثمان في الجامع الأموي في دمشق.

(3) انظر: محمد الشوكاني، دفع الريبة فيما يجوز وما لا يجوز من الغيبة، تحقيق هليل المقطري (بيروت: دار ابن حزم، 1992م). الشوكاني، السبل الجرار، ج 4، ص 584 - 585. ويسفي ملاحظة أن بعض من عارضوا علماء الحديث، والشوكاني بخاصة، استخدموا حسن الظن، أو ما يشبهه، دليلًا على حوار أن يلجأ المسلمون إلى التقليد. ويقول هذا الرأي على أن على المسلمين العادين أن يحسنوا الظن في علماء المذهب على نحو يجعلهم يؤمنون بأن أحكامهم لم تبين على الهوى، وإنما على مبادئ الشريعة الصحيحة. انظر: إسحاق بن يوسف، الضحك لعقود التشكيك، مخطوط، صناد، المكتبة الغربية، علم الكلام رقم 33، الأوراق 12 - 2، ويوسف الدجوي، الحكم على المسلمين بالكفر، نور الإسلام 3، 4 (القاهرة: 1352هـ/1933م)، ص 179.

مقالات الزيدية في خلافة الرسول وحول الصحابة

انقسم أوائل الزيدية في الكوفة إلى مجموعتين، البثرية والجارودية. وأخذت البثرية بمقالات الشيعة الممتدلة، ونرى أن علياً كان الأفضل لتولي الخلافة بعد النبي لكنه مع ذلك قبل بخلافة أبي بكر وعمر وبالسنوات الست الأولى من خلافة عثمان. ولذلك قبلوا بإمامة المفضل مع وجود الأفضل. وعلى العكس، أخذت الجارودية بالمقالات الغالية التي تبنتها مؤخرًا الإمامية ورفضوا خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، قائلين إن الرسول أوصى أن يكون علي خليفة من بعده. وأكدوا أن «الوصية غير ظاهرة» إذ لم يذكر عليًا بالاسم، بل بالوصف، وأعلنوا أن جميع من لا يقبلون الوصية فُشاق. ورفضت الجارودية أيضًا الأحاديث النبوية والأحكام الفقهية التي رواها هؤلاء الصحابة في حين قبلتها البثرية⁽¹⁾.

وكما يوضح مادلونج، غلبت معتقدات الجارودية على الأوساط الزيدية منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وأثرت على الإمامين القاسم بن إبراهيم وحفيده الهادي يحيى بن الحسين. إلا أن الهادي، خروجهًا على رأي القاسم، قال إن أبا بكر وعمر كانا مرتدين يستحقان عقوبة الإعدام⁽²⁾. وكان على زيدية اليمن أن يواجهوا هذا الموقف غير

(1) Madelung, Der Imam al-Qasim, pp. 44, 45. القاسم بن موسى التوماني، كتاب فرق الشيعة، تحقيق هيلموت ريتز (استطرد، مكتبة الدولة، 1931)، ص 8-9، 12، 18-19، 48-51.

(2) Madelung, Der Imam al-Qasim, pp. 45, 167. cf. van Arendonk, Les Débuts de l'Imam al-Qasim, pp. 176. كتاب عدة الأكاس، ج 2، ص 11، وما سبه.

المهادن الذي تبناه مؤسس إمامتهم، وسيدّكرهم أفراد منهم، طوال تاريخ زيدية اليمن، بهذا الموقف داعين إلى تطبيقه عمليًا. وبدا أن القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي قد شهد تليين موقفهم من خصوم علي. فقد واصلوا الأخذ بأن نص وصية الرسول بولاية علي وأبيه من فاطمة، الحسن والحسين، «خافية» وتحتاج إلى نظر لمعرفة. وسمح لهم هذا الموقف بالتخفيف من معصية أوائل الصحابة، وبخاصة الخلفيتين الأولين أبا بكر وعمر⁽¹⁾.

وربما كان السبب تأثير المعتزلة (الجُبائية، نسبة إلى أبي علي الجبائي ومدرسة البصرة المعتزلية، أما تأثير المعتزلة على الزيدية فقد جاء مبكرًا: المترجم) المتزايد، وأكثرهم سنيون. فقد غلبت مقالاتهم في زيدية اليمن منذ القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وتبنى الزيديون موقفًا أكثر اعتدالًا من الصحابة وأيد الكثير منهم «الترضية» عليهم (قول «رضي الله عنه») عند ذكر أي من الصحابة⁽²⁾. لكن هذا السلوك ظل موضوع نزاع، ومفضل كثير من أئمة الزيدية الامتناع عن تبنيه، مفضلين بدلًا عنه سلوك طريق «التوقف» (حرفيًا: السكوت بعد ذكر أحد الصحابة). وكان الدافع وراء هذا الموقف عدم الخوض في الجدل حول تحديد حكم الله في حق الصحابة الذين عارضوا عليًا.

وكانت المشكلة الأساسية التي واجهت الزيدية فيما يتعلق بالصحابة الذين عارضوا عليًا تحديد حكم الشريعة في عدم موالاتهم للخليفة الشرعي لرسول الله. وجرى التمييز بين الصحابة الذين «اغتنبوا» الخلافة بعد موت الرسول، مثل أبي بكر وعمر، والصحابة الآخرين، مثل معاوية الذي عارض أن يكون علي خليفة بعد موت عثمان. ويبدو بوضوح أن الزيديين قد عدّوا معاوية مرتدًا، وأغلبهم يلعنونه. لكن

EI2, art. Imama, vol. III, p. 1166. (1)

Kohlberg, Some Zaydi views, pp. 91-8. (2)

الزيديين المتأخرين وجدوا أنفسهم فيما يتعلق بأبي بكر وعمر أمام مشكلة ما إذا كان يجب اتباع ما فعل الهادي الذي اعتبرهما مرتدين، أم يجب اعتبارهما فاسقين لأن اغتصابهما الخلافة «كبيرة»، أم يجب التوقف عن الحكم عليهما والسكوت دون تحديد حكمهما. أم يجب إعمالهما بالقول إنهما ارتكبا «خطأ» أو فعلا «قييحا» و«معصية»، وليس «فسقا»⁽¹⁾. وقد تبني هؤلاء، عموماً، الترضية عليهما. ورفض آخرون إبداء الرأي في الموضوع وأتبعوا «التوقف». لكن آخرين أيضاً واصلوا الأحذ بالمواقف الجارودية والهادوية أو تبنا مواقف قريبة منها. وتسامحت هذه المجموعة من الهادويين المتشددين مع اللعن أو السب ولكنها لم تمارسه بانتظام معتقدة أنه لا يليق بالمؤمنين عموماً أن يُسَبَّوا أو يُلعنوا⁽²⁾.

ودخل استخدام مجاميع الحديث السنية في الموقف الذي يتبناه الزيدي من هذه المسائل. فمال من كانوا أكثر قبولاً للصحابة لاستخدام هذه المجاميع واعتبارها صحيحة. أما الهاديون المتشددون فإما رفضوها تماماً أو، إذا عادوا إليها، استندوا إليها على نحو انتقائي، معتقدين أنها بطبيعتها تدعو للشك في صحتها. ولم يؤيد الاقتصار على استخدامها في المرتفعات البينية وقتئذها أصبح المصادر بعد القرآن الكريم سوى علماء الحديث، مثل ابن الوزير والشوكاني. ولهذا السبب، حذد استخدام هذه المصادر ودرجة إعطاء الأولوية لها مكانة العالم في الطيف المتدرج من الهادي المتشدد إلى علماء الحديث.

(1) يُحدّ الحسبي بن بدر الدين مثلاً على تبني هذا الموقف في مؤلفه: كتاب شفاء الأوام. ج3، ص 495 - 497. انظر أيضاً تعليق الشوكاني في الهامش.
(2) السيف الباتر، ورقة 3 - ب. محمد بن محمد المنصور، الكلمة الشافية في حكم ما كان من الإمام علي ومعاوية (مكان الطبع غير مدوّن، دار الحضارة، 1992م)، ص 83.

المؤيد يحيى بن حمزة: مثال العالم الزيدي المعتدل

أخذ عدد من علماء الزيدية، في القرنين الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي والتاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، بموقف البترة، وتبنوا موقفاً معتدلاً من الصحابة ومن الترضية عليهم. وكان الإمام المؤيد يحيى ابن حمزة (توفي سنة 749هـ/1348م) شخصية مهمة في هذا التيار المعتدل. وقد تم مؤخراً تحقيق رسالته حول سب الصحابة بعنوان «الرسالة الوازنة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين» ونشرها.⁽¹⁾ وتتكون هذه الرسالة من مجموعة أجوبة عن أسئلة طرحها عليه عبد الله بن مسعود الديباني⁽²⁾ حول إمامة علي، وحكم الخلفاء الذين عارضوه وما إذا كانوا سيدخلون الجنة، وسأله أخيراً عن هم الزيديون.

يؤكد يحيى بن حمزة في هذا المؤلف أن علياً كان الأفضل بعد النبي لأن الله وهبه الفضائل الظاهرة، ولأن إمامته وإمامة ابنته الحسن والحسين ثبتت بـ«النص». ثم سرد عشرين من فضائل علي، منها السبق بالإيمان وقراءة الرسول⁽³⁾.

وبعد إثبات أفضلية علي، تناول الحكم الذي يستحقه أبو بكر وعمر.

(1) المؤيد يحيى بن حمزة، الرسالة الوازنة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين (صماء - مكتبة دار التراث، 1990م) (سترد فيما بعد بعنوان «الرسالة الوازنة».)
(2) لم أخطر على ترجمته، لكن الاسم يشير إلى أنه ينتمي إلى قبيلة من بكيل تسمى ذبيان، على حدود أرحب في مرتفعات شمال اليمن.
(3) الرسالة الوازنة، ص 19 - 26.

ويعد إيجاز مواقف خمسة مختلفة⁽¹⁾ تبنتها فرق الشيعة المختلفة حول المسألة، يقرر بوضوح:

«والذي يقضي به الشرع عندنا ونفتي به ونحب أن نلقى الله تعالى عليه ونأمر من وقف على كتابنا هذا به وهو طريق السلامة لكل منصف هو أن مخالفتهم لهذه النصوص وإن كانت قاطعة لا توجب في حقهم كفرًا ولا فسقًا ولا خروجًا عن الدين ولا نوجب قطع الموالاة. فإن إسلامهم صحيح ويدل على صحة ما اخترناه من ذلك، وهو الذي عليه أكابر أهل البيت والمحصلين من أتباعهم وشيعتهم...»⁽²⁾.

وتعد الإمامة في المذهب الزيدي أصلًا من أصول الدين، مثل التوحيد، والعدل. وحسب علم الكلام الزيدي، على كل مسلم أن يؤمن بهذه الأصول بعد النظر المؤدي إلى العلم بها⁽³⁾. إلا أن هذا لا يعني إعطاء حرية تامة للنظر حتى يتم الوصول إلى أية نتيجة. إذ على المسلم قبول الأصول التي أقرها المذهب، ومن ثم على النظر أن يكون آليًا، لأن غالبية المسلمين غير مؤهلين بما فيه الكفاية للخوض في مفاهيم أصول الدين. ويرى الزيديون أن رفض أي من هذه الأصول يعني تخليًا عن العقيدة. وقد أثار هذا مشكلة تتعلق بالصحابه الذين عارضوا إمامة علي. وكانت هذه هي الحجة التي استدل بها الهاديون المتشددون على خطأ علماء الحديث،

(1) المجموعات الخمس التي ذكرت هي: الإمامية، والرافضة الذين يرون أن من عارض عليًا كفار لأنهم حالقوا قصد الرسول المعلوم بالضرورة. والمجموعة الثانية الجارودية الذين يقولون إن دليل الوصية على إمامة علي «قاطعة» وهكذا فإن من عارضها فاسق. والمجموعة الثالثة الصالحية (البيئية) الذي يقولون بخلافة أبي بكر وعمر وليس خلافة عثمان. المجموعة الرابعة، لم يسمها، تفيل بأبي بكر وعمر ونقول إن عثمان كافر. المجموعة الخامسة الصابحية (الزارية الإسماعيلية) التي تقول إن أبا بكر وعمر كفار. انظر الرسالة الواضحة، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

(3) الشرفي، كتاب غنة الأكياس، ج 2، ص 168.

الذين لم يقبلوا بإمامة أبي بكر وعمر فحسب، بل عدّوا الصحابة، بمن فيهم من حاربوا عليًا، عدوًا، وقالوا إنهم أفضل أجيال المسلمين ويستحقون الاقتداء بهم. ولم يكن الموقف الزيدي المعتدل مغاليًا في توقيف الصحابة على هذا النحو، لكنه مع ذلك حاول تبرئة أغلب الصحابة من خطيئة معارضة علي، باستثناء معاوية وبعض من كانت عداوتهم للدعوة لعلي بيّنة.

يورد المؤيد يحيى بن حمزة في رسالته عبارات قالها بعض أوائل أئمة الزيدية، ابتداء بعلي بن أبي طالب نفسه، ثمثي على الصحابة، ثمثًا على الأخص على أبي بكر وعمر. ويقوم أساس حجته على أن أوائل أئمة الزيدية لم يكفروا أحدًا من الصحابة أو يُفسقوه على الرغم من إنكار أبي بكر وعمر للنصوص القاطعة على أفضلية علي وحقه في الخلافة⁽¹⁾. إذ يقتضي الإجماع وجود «دلالة قطعية» قبل الجزم بكفر المسلم أو فسقه، وهذا ما لا يتوفر هنا. ولا يشير الدليل الفقهي سوى إلى وقوع الصحابة في «خطأ في النظر» إلى النصوص⁽²⁾. ويجادل يحيى بن حمزة قائلًا إنه في حين أن الإشارة إلى إمامة علي مؤكدة وأن الحقيقة الكامنة فيها واحدة وليست قابلة للاجتهاد، يجب أن يكون ظن المرء حسنًا في الصحابة الذين وقعوا في خطأ مخالفة هذه النصوص القطعية. لأن دلالة هذه النصوص قابلة للنظر وفيها غموض وخفاء، ولذلك لا يستطيع المرء اعتبار الصحابة كفارًا أو فاسقين⁽³⁾. وقد بايع علي أوائل الخلفاء ولم يعاملهم كما عامل معاوية وعمر بن العاص وأبا الأحرور السلمي وأبا موسى الأشعري، الذين لعنهم وتبرأ منهم⁽⁴⁾. وباستثناء هؤلاء تعامل علي مع الصحابة بحب وصدقة وقدم لهم المساعدة والتأييد. ثم يقول يحيى بن حمزة إن لا وجود لأية

(1) الرسالة الواضحة، ص 38 - 39.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

(3) المصدر نفسه، ص 44.

(4) المصدر نفسه، ص 29.

رواية تقول إن ابني علي، الحسن والحسين، كانا يلعبان أبا بكر وعمر، ويظلمان فيهما ويعدانهما كافرين أو فاسقين. ويورد القصة المشهورة حول رفض زيد بن علي أن يتبرأ من الشيخين، أبي بكر وعمر، وبسبب هذا الرفض رفض أغلب أهل الكوفة الولاء له، وعُرفوا لذلك بالرافضة⁽¹⁾. ويعود الزيدون المعتدلون وعلماء الحديث، مثل الشوكاني، كثيراً إلى هذه القصة المروية عن زيد بن علي ليشبثوا أن الزيدية المبكرة كانت متسامحة وتسمح بالافتداء بها⁽²⁾.

وبعد أن يسرد يحيى بن حمزة روايات أخرى حول الموقف الإيجابي الذي اتخذته أوائل أئمة الزيدية من أبي بكر وعمر، يصل إلى الموقف المتشدد الذي اتخذته القاسم بن إبراهيم، جد الهادي. إذ يُروى أن القاسم حين سئل حول الشيخين أجاب بالعودة إلى الآية التالية:

﴿بَلِّغْ أُمَّةً قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَتَبَتْ وَلَكُم مَّا كَتَبْتُ﴾⁽³⁾.

ويرى يحيى بن حمزة في هذا إشارة إلى رفض القاسم سبهما مفوضاً أمرهما إلى الله. ويرى أن الإشارة الثانية إلى رفض القاسم سبهما ولعنهما رواية تقول إن القاسم لم يقر سبقهما لعلي في الخلافة وغضب من فعلهما. ويؤكد يحيى بن حمزة أن القاسم اقتصر على الغضب ولم يتجاوز إلى اللعن كما يفعل الرافضة⁽⁴⁾. ويلاحظ أن يحيى بن حمزة لم يذكر رأي الهادي في هذه الرسالة، بل جعله في رأي جده القاسم، ولم يذكر من الأئمة المتأخرين سوى إمامين من طبرستان (علي بحر قزوين)، هما الناصر

(1) الرسالة الواضحة، ص 33 - 34.

(2) المصدر نفسه، ص 41 - 42، ولشوكاني، إرشاد النبي إلى ملحق أهل البيت في صحب النبي، مخطوط، صورة من مكتبة محمد بن إسحاق المراني، ص 7 - 8 (يبرد فيما بعد بعنوان «إرشاد النبي»).

(3) سورة الفرق، الآية 134.

(4) إرشاد النبي، ص 35.

الأطروش والمؤيد أحمد بن الحسين. فقد روي أن الناصر الأطروش أخذ بالترضية، في حين تبنى المؤيد أحمد التوقف في شبابه لكنه دها لهما بالرحمة في آخر حياته بعد ذكر اسم أي منهما⁽¹⁾.

وبعد أن أثبت يحيى بن حمزة أن أحداً من أوائل أئمة الزيدية لم يقل إن الصحابة كفار أو فاسقون، أكد وجود فرقتين من الزيدية فيما يتعلق بالصحابة، الأولى تمثل الأغلبية، وتقول بالترضية والترحيم، ومن بينها علي، وزيد بن علي، والناصر الأطروش، والمؤيد أحمد بن الحسين. ويقول يحيى بن حمزة إنه يختار أتباعهم. ويقوم موقف هذه الفرقة على أن إيمان الصحابة ثابت وأن مخالفتهم لأدلة النص خطأ لا يمكن تفسيره باعتباره معصية «كبيرة» أو «صغيرة». أما الفرقة الثانية فتأخذ بالتوقف، أي الامتناع عن الترضية أو الترحيم، وتشمل القاسم بن إبراهيم، والهادي، وأبناءه، والمنصور عبد الله بن حمزة. ويقول يحيى بن حمزة إن سبب موقفهم هذا أنه لم يتأكد لهم ما إذا كان الخطأ الذي وقع فيه بعض الصحابة كبيرة أم صغيرة، مع أنهم نهوا عن اعتبار الصحابة كفاراً أو فاسقين. وانتقد الفرقة الثانية قائلاً إنه كان من الأفضل لهم أن يؤكدوا حقيقة إيمان الصحابة وأن خطأهم ليس كبيراً⁽²⁾. وفي القسم الأخير من رسالته، وقبل أن يقدم للمسائل تعريفاً للزيدية، يؤكد أن الصحابة، بمن فيهم من هارضوا خلافة علي بعد الرسول، سيدخلون الجنة بفضل أعمالهم، التي تزيد عن أعمال المسلمين الآخرين، ويستشهد بالحديث القائل إنهم أفضل أجيال المسلمين. وأخيراً ينكر على من يرفضون الصلاة خلف من يؤمنون أن هذا هو الصواب⁽³⁾.

وبعد المهدي أحمد بن يحيى المرتضى أحد من يمثلون الزيدية المعتدلة في هذه المسألة. فهو يرى أيضاً أن من سبقوا علياً في الخلافة

(1) إرشاد النبي، ص 36 - 37.

(2) المصدر نفسه، ص 40 - 41.

(3) المصدر نفسه، ص 44 - 50.

وقعوا في خطأ معين لمخالفتهم النص الجلي . إلا أنه يرى أنهم لم يرتكبوا كبيرة لأن فعلهم لم يصد عن تمرّد بل كانت لديهم «شبهة» . ويشدد على أن الترضية عليهم جائزة لأن إيمانهم مؤكد⁽¹⁾.

آراء المهاديين المتشددين في الصحابة

يعكس توزيع يحيى بن حمزة للزيدية إلى فرقتين إحداهما تقول بالترضية وأخرى تقول بالتوقف اختلافهم الرئيس في الموقف من الصحابة الذين هارضوا علياً - باستثناء معاوية وشركائه الذين تُنكر الزيدية أفعالهم وتعلمهم مرتكبي كبائر . وتشمل الفرقة التي تأخذ بالتوقف كثيراً من رجال زيدية اليمن الكبار . ويمكن القول إنهم يمثلون رأي الأغلبية منذ زمن القاسم ابن إبراهيم . ومن الأمثلة المبكرة على هؤلاء حميدان بن يحيى (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) الذي دعا للعودة إلى أصول الزيدية المبكرة عند القاسم بن إبراهيم والهادي مع رفض التأثير الغالب لمدرسة معتزلة البصرة في اليمن في عصره ، وبخاصة الجدل الكلامي الذي أثارته . وكان لحميدان ، مثل الهادي ، آراء شيعية متشددة فيما يخص الصحابة : فرفض الحجة القائلة إن ذنبهم باعتبارهم مجتهدين مغفور وجوّز لعن من ثبتت عطيبتهم ، وبالتحديد معاوية وأتباعه⁽²⁾ . ومن الأمثلة الأخرى على العلماء الذين أدخلوا بهذا الموقف من الصحابة ، ولو لم يتفقوا بالضرورة مع موقف حميدان الرافض لعلم الكلام ، المتوكل أحمد بن سليمان (توفي سنة 566هـ/ 1171م) ، والمنصور عبد الله بن حمزة (توفي سنة 614هـ/ 1217م) ، والقاسم بن محمد (توفي سنة 1029هـ/ 1620م) ، مؤسس دولة الأسرة القاسمية ، وآخرون .

(1) حميدان بن القاسم بن يحيى ، كتاب تنبيه الغالطين على مغالطات المتوهمين ، في مجموع السيد حميدان ، مخطوط ، المكتبة البريطانية ، رقم OR. 3959 ورقة 113 أ وما يليها . Kohlberg, Some Zaydi views, pp. 92, fn. 16, 97; Madelung, Der Imam al-Qasim, pp. 218f.

(2) المرتضى ، كتاب البحر الزخار ، ج 1 (المقدمة) ، ص 95 . محمد كمال ، الإمام أحمد بن يحيى المرتضى (صنعاء: دار الحكمة اليمنية ، 1991م) ، ص 474 وما يليها .

أحد مؤسس الأسرة القاسمية بالتوقف، وانتقد الموقف لداعي لقول عدالة الصحابة دون استثناء⁽¹⁾. ويقرر في «كتاب الأساس» أن الصحابة الذين لم يعلموا أن عليًا كان أحق بالخلافة حتى بعد النظر لم يقتربوا إثمًا. وفي حين تمسك بأن من علموا ولم يفتوا معه ارتكبوا معصية كبيرة، بسبب الإجماع على أن من عارض الإمام الحق فقد بنى عليه، وهذا البني فسق. وتنشأ الصعوبة في معرفة من من الصحابة علم ذلك. ولما لم يكن من السير معرفة ذلك، اختار كثير من أئمة الزيدية «التوقف»⁽²⁾. إلا أن القاسم لمن معاوية⁽³⁾. كما رفض حجة الزيديين المعتدلين التي تقترض أن الأصل إيمانهم، وذلك يقتضي أن يتولاهم المسلمون، لأن «حصول الالتباس نسخ العلم بإيمانهم في الظاهر» كما يقول القاسم⁽⁴⁾. وربما كان المتوكل إسماعيل بن القاسم أكثر اعتدالًا من أبيه. فهو يقول في عقيدته بعنوان «العقيدة الصحيحة والدين النصيحة» إن من الضروري أن يكون «المسلم» مخلصًا للصحابة - رضي الله عنهم جميعًا - وأن يتمسك بأن أحدًا منهم لم يكن منافقًا أو فاسقًا، «و» في الحديث الصحيح أن «المنافقين والفاسق» ليسوا بأصحاب لما أحدثوه⁽⁵⁾. فهل يجوز أن لا يكون أبو بكر وعمر من الصحابة في رأي المتوكل؟ يبدو أنه يترك الباب مفتوحًا لهذا الاحتمال⁽⁶⁾.

- (1) المنصور القاسم بن محمد، الاعتصام بحبل الله المتين، ج 3 (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى، 1987)، ج 1، ص 44 وما يليها.
- (2) القاسم بن محمد، كتاب الأساس، ص 162 - 163 (طبعة نادي، ص 168 - 169). الشرفي، كتاب حجة الأكياس، ج 2، ص 168 وما يليها. الحسين بن القاسم، كتاب هداية العقول، ج 2، ص 73 وما يليها.
- (3) القاسم بن محمد، كتاب الأساس، ص 156.
- (4) المصادر نفسها، ص 164.
- (5) المتوكل إسماعيل بن القاسم، كتاب العقيدة الصحيحة (صنعاء: مكتبة دار التراث، 1990م)، ص 14.
- (6) كتب أحمد بن صالح بن أبي الرجال (توفي سنة 1092هـ/1681م) أحد أهم الفضلاء في بلاط المتوكل، مؤلفًا حول هذه المسألة بعنوان «إعلام الموالى بكلام سادته الأعلام الموالى»، مخطوط، المكتبة البريطانية، رقم OR. 3852 الأوراق 36 - 59، يجادل فيه

وقد روي أنه مع أهل حصر موت من الترضية على الشيعيين حين سبوا على حصر موت⁽¹⁾.

وحدثت في الفترة القاسمية نزاعات كلامية في مناسبات مختلفة حول مكانة الصحابة وكتب من يقولون بعدائهم ومن يرفضونها رسائل تدول ذلك وعُرف المؤرخ المشهور يحيى بن الحسين بن القاسم (توفي سنة 1100هـ/1688م)، مؤلف «بسم الرمن» موقفه المدفع عن صحابه. وقد كتب رسالة ترد على الهادي المتشدد سعد الدين المسوري، أحد الحاشية وموظف البلاط في عهد أوائل أئمة القاسميين، دافع فيها عن علماء الحديث، كما كتب رسالة أخرى بعنوان «إيضاح لما خفي من الاتفاق على تعظيم صحابة المصطفى»⁽²⁾. ويقول الشوكاني إن يحيى بن الحسين واجه كثيرًا من المحن على أيدي الهادييين في عصره بسبب موقفه المناصر للشيعة. ومما يدهو للإرباك أن أحد أقربائه البيهقي ويدهى يحيى بن الحسين (توفي سنة 1090هـ/1679م) أعخذ بالرأي المعاكس في مسألة الصحابة قائلًا إن لعنهم جائز⁽³⁾.

وفي فترة متأخرة قليلًا، ثارت المسألة نفسها، وكُتبت من جديد رسائل حولها. وكان المدافع عن الصحابة في هذه المرة سيد يدعى صلاح ابن الحسين الأخفش (توفي سنة 1142هـ/1730م)، إمام الصلاة في مسجد

رفضًا للممن ويقول إنه لا يلحق بالزيدية أن تفعل ذلك، لكنه يحتاج بأن الزيديين جاوردية وأن لا شك في أن أولئك الصحابة الذي لم يفتوا مع علي ارتكبوا إثمًا. وينتقد قول يحيى ابن حمزة بوجود إجماع بين أئمة الزيدية على عدم قبول القول إن الصحابة أموا. لكن يبدو أنه يترك الباب مفتوحًا لاختار المرء ما إذا كان سيأخذ بالتوقف وتبرئة الصحابة أم بالترضية عليهم. ومن المرجح أن يستطيع المرء افتراض أن آراء ابن أبي الرجال المعروضة هنا تمسك آراء المتوكل إسماعيل.

- (1) محمد المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج 4 (مكان الطبع وتاريخه غير معلومين)، ج 1، ص 412.
- (2) عرف هذا المؤلف أيضًا بعنوان «منتهى الإجابة فيما يجب من رعاية حقوق الصحابة»، مخطوط، المكتبة القريبية، صنعاء، مجموع رقم 106. انظر الحبشي، مصادر الفكر، ص 131 والبر، ج 2، ص 328 - 329.
- (3) البر، ج 2، ص 330.

داود في صنعاء، الذي كتب رسالة بعنوان رسالة في مسألة تزويه الصحابة. وكتب عبد الله بن علي الوزير، وهو هادوي متشدد ومستشار مقرب من الأئمة الحاكمين، رسالة بعنوان إرسال الذواية بين جنبي مسألة الصحابة رد فيها على رسالة الأخفش⁽¹⁾.

وشملت هذه الاختلافات مسائل أوسع من عدالة أي صحابي بعينه. فقد كانت تتناول ما الذي يعنيه أن يكون المرء زيدياً، ودور أهل البيت ومكانتهم الخاصة باعتبارهم قادة دينيين وسياسيين للأمة الإسلامية، وما هو المصدر الجدير بالثقة للفقه وللمعيدة. يقول هادوي متشدد معارض للشوكاني:

«وقالوا (الشوكاني وأمثاله): نحن أهل السنة نعمل بما صح لنا من الحديث. والتزموا - تنميحاً لفرضهم الفاسد - عدالة كل الصحابة وإن ظهر من أحاديثهم ما ظهر، وإن الحديث المروي عن واحد منهم وإن خالف الكتاب معمول به دونه... وما حمل أكثر أهل السنة على هذا المذهب الردي من اعتقاد عدالة جميعهم سوى ما أشرنا إليه من تنميم فرضهم بالتمسك بالأحاديث التي وضعوها لهم مثل أحاديث الرؤية والجبر والتشبيه وعدم خلود الموحدين في النار وغير ذلك من عقائدهم الباطلة. فلو فتحو باب التعديل فيهم لظهر جرح أكثرهم...»⁽²⁾.

وينبغي أن يؤخذ في الحسبان عند تناول هذه الهجمات الهادوية

(1) انظر الحبشي، مصادر الفكر، ص 134 - 135. ويمكن العثور على مؤلف الأخفش المخطوط في صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 124، الأوراق 3528. ويوجد في الهامش رد الوزير. وقد تكرم زيد الوزير بتزويدي نسخة من المؤلفين. انظر: البدر، ج 1، ص 295 - 296. نشر الصرف، ج 1، ص 789. وكتب الأخفش أيضاً مؤلفاً بعنوان «مجاللة الجواب في الرد على شيعه معاوية الكلاب» (مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 91)، يشير إلى أنه ربما غير آراءه في وقت متأخر.

(2) المخطوط، ج 1، ص 13، 15. وللإطلاع على دفاع كلاسي من المعتقدات الزيدية المعتزلية في وجه معتقدات السنة انظر محمد الساوي، العقد المنظم في جواب السوال الوارد من الحرم المحرم (صنعاء: مكان الطبع غير مبين، 1992م).

المتأخرة على أولئك الذين جادلوا مناصرين عدالة الصحابة والترضية عليهم، أن المناقشة لم تقتصر على المجلد داخل الزيدية، كما كان الحال في زمن المؤيد يحيى بن حمزة. فقد أصبحت المناقشة الآن بين علماء الحديث السنة مثل الشوكاني، والهادويين المتشددين. ورأى الهاديون في هذا الجدل أن آراءهم تتفق مع مقالات الزيدية، مثله بمقالات أوائل الأئمة الفاسمييين وآراء العلماء الأول مثل حميدان. وعلى العكس، جادل علماء الحديث قائلين إن المعتزلين من أهل المذهب يمثلون الزيدية الصحيحة، وسعوا لدحض أغلب ما يمثل الخصوصية الشيعية في مقالاتها.

مؤلف الشوكاني «إرشاد الغبي»

تبيّن مسألة الموقف المناسب من الصحابة الطريقة التي يحدد بها علماء الحديث المعتقد الديني الصحيح والأفعال الصحيحة، وتحالفهم مع الدولة التي استخلمت ما تملك من قوى الإكراه لترجيح كفة هذه الموضوعات. وأعطى الجدل الفكري في صغاه في أواخر القرن الثامن عشر، حول مكانة الصحابة، صورة أوضح عن التوترات بين الهاديين المتشددين وعلماء الحديث، وكذلك عن القضايا التي دار حولها الجدل: ماذا يعني أن نكون هاديًا؟ وما هو الدور الذي ينبغي أن تقوم به الدولة في صوغ رسالة الهاديّة والدفاع عنها؟ فقد أكدت حجج الشوكاني وأمثلة من علماء الحديث أن العلماء المعتدلين يمثلون الزيدية الصحيحة - وهي حجة سبق رؤيتها في مؤلف يحيى بن حمزة - وأن أيًا من أئمة الزيدية لم يلعن الصحابة أو أجاز لعنهم. وتجاهل علماء الحديث مقالات أئمة الزيدية الهاديّة المتشددين، مثل الهادي وأوائل أئمة القاسميين، الذين لم يقفوا موقفًا معتدلًا. واستغلوا أيضًا غموض معاملة الصحابة باعتبارهم مجموعة متجانسة، بمن فيهم أكثرهم إثارة للإشكال مثل معاوية وأبي بكر وعمر، الذين تعامل الزيدون معهم بنعوت مختلفة. ومن جانب آخر، استشهد الهاديون المتشددون بالموقف المتصلب عند الهادي وأئمة يمين آخرين، مثل المنصور عبد الله بن حمزة وأوائل أئمة القاسميين، وعدّوهم يمثلون الزيدية الصحيحة. وقالوا إن السب لم يكن عادة أتباع أهل البيت لأنه غير لائق، باستثناء في حال معاوية وأتباعه، لكنهم وصلوا الإنكار على أبي بكر وعمر لتجاهلهم حقوق أهل بيت النبي، دون سبهم صراحة. واتهموا علماء الحديث بالرغبة في تفويض الدعوة الزيدية بكاملها وشكّوا بمرارة من

التوجه السني الذي ساوت عليه الدولة، ورأوا أن الشوكاني، الذي وصفوه بأنه ناصبي (معارض لعلي وأهل البيت) يذر بذور تحطيم الزيدية.

وتلقى الشوكاني سنة 1208هـ/ 1793-1794م سؤالاً من بعض العلماء حول سب الصحابة. وجاء جوابه في رسالة بعنوان «إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي». ولا يعرف اسم السائل، وأخذ الجواب صيغة جدل طويل مع محاور هادي متشدد مفترض، لإقناعه بوجود إجماع بين أئمة الزيدية يمنع سب الصحابة ويرى أن سبهم كفر.

وتعد «الرسالة الوازنة» ليحيى بن حمزة و«الإيضاح» لمحيى بن الحسين المصدرين الأساسيين لرسالة الشوكاني «إرشاد الغبي». إلا أنه يتجاوز يحيى بن حمزة في الاستشهاد بأقوال إيجابية في النظر إلى الصحابة لأئمة زيديين جاؤوا بعد زمن يحيى بن حمزة. ويقول الشوكاني في المقدمة إن من يدعون أنهم أتباع الزيدية في عصره لم يعودوا يعرفون مصادرها، لأنهم لا يدرسون سوى مختصر وحيد. والنتيجة حدوث كثير من الاضطراب ونسبة آراء غاطية إلى أئمتهم، وأصبح الوضع أن كثيرين يسيئون لسعة الصحابة ويدعون أن هذا يتفق مع مقالات أهل البيت⁽¹⁾. ويقترح الشوكاني أن يتولى هو تبيان حقيقة الأمر بالاختصار على الاستناد إلى المصادر الزيدية وإثبات «اندراس معاهد علومهم الشريفة في هذه الأئمة»⁽²⁾. إن مغزى جوابه ومحتواه استغراقي ومتعال.

وكما يلاحظ، يقوم جوهر حجة الشوكاني على ادعاء وجود إجماع بين أئمة أهل البيت يحرم سب الصحابة كما يحرم تكفيرهم أو نفيهم. ثم عرض شواهد من ثلاثة عشر مرجعًا زيديًا ليثبت وجود هذا الإجماع. وأول هذه المراجع الإمام المؤيد أحمد بن الحسين الهاروني (توفي سنة 411هـ/ 1020م) من طبرستان (على بحر قزوين) الذي اقتبس منه قوله إن حدوده حرّموا سب الصحابة

(1) إرشاد الغبي، ص 1.

(2) المصدر نفسه، ص 2.

والمراجع الثاني المنصور عبد الله بن حمزة (توفي سنة 614هـ/ 1217م)، وهو إمام مهم من أئمة الزيدية في اليمن وشخصية إشكالية فيما يتعلق بالصحابة. إذ يبدو أنه غير عن رأيين مختلفين في مولفاته فقد دعا إلى التوقف في مؤلفه الرئيس «كتاب الشافي»، في حين تبني موقفاً مرناً من الترضية في رسالته «جواب المسائل التهامية»⁽¹⁾. وقد أشار يحيى بن حمزة في «الرسالة الوازنة» إلى هذا الغموض في رأي المنصور، وانتقد فيها من يدعون أن المنصور قال إن الزيدية الصحيحة هي الجارودية، وإنه نهى عن الصلاة وراء من لا يرشون على أبي بكر وعمر. وسأل يحيى بن حمزة من يسبهما من دليله. ويرد قائلًا إن المنصور قصد أن الزيديين اتبعوا ما زعمته الجارودية من أن إمامة علي «ثابتة بالنص»، وليس أنهم ثبتوا قول الجارودية إن الصحابة مرتكبو كبيرة. ويضيف أن المنصور لم يقل ذلك، بل قال: «لا تصلوا وراء من يسبهما واسألوا من يقول بالترضية عن دليله»⁽²⁾. ويواصل الشوكاني هذه الحجج مقتباً شواهد مما كتب المنصور مدللًا على أن أئمة الزيدية لم يلعنوا أبا بكر وعمر، بل عدوهم أفضل الناس بعد الرسول وعلي وفاطمة. فقد وقعوا في خطأ وارتكبوا محصية في تولي الخلافة قبل علي وهو ما يُترك حكمه لله وحده، ومع ذلك يستحقون المغفرة بفضل أفعالهم الصالحة السابقة⁽³⁾. ويواصل الشوكاني اقتباس شواهد من مؤلفات يحيى بن حمزة ليجادل قائلًا إن خالية أئمة الزيدية قالوا بالترضية. ثم يستشهد بمؤلفين آخرين مثل الهادي بن إبراهيم الوزير ويحيى بن الحسين بن القاسم (توفي سنة 1100هـ/ 1688-1689م)، يتلو ذلك قائمة بأسماء ومؤلفات لبقية المراجع

(1) انظر: المنصور عبد الله بن حمزة، «كتاب الشافي»، ج 4 في مجلدين (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى، 1986م)، ج 3، ص 271 - 272. وربما لم يكن صليلاً أن يتمسك المنصور بموقف الترضية في الإجابة عن أسئلة وددت من تهامة، لأن من طرح تلك الأسئلة قد يكونون من السنة.

(2) الرسالة الوازنة، ص 41 - 43.

(3) إرشاد النبي، ص 2 - 3.

الثلاثة عشر. وتقدم جميع الاقتباسات أئمة الزيدية باعتبار أنهم حرّموا سب الصحابة أو أنكروه. وسعى الشوكاني للحجاج قائلًا إن الموقف الزيدي المعتدل من الصحابة، كما تبناه يحيى بن حمزة وأحمد بن يحيى المرتضى، يمثل مقالات المذهب، وبذلك تجاهل حقيقة أن أوائل أئمة القاسميين لم يتبعوا هذا التراث لأنهم ثبتوا موقفاً أكثر تشدداً في مسألة الصحابة.

ويبدأ الشوكاني في القسم الثاني من «إرشاد النبي» الجدل مع هادي متشدد افتراضي يلعن الصحابة فيقول إنه لا يستطيع أن يستند في لعنهم إلى القرآن أو السنة أو كتب أئمة الزيدية أو كتب علماء الحديث أو مذاهب السنة الأربعة، لأن لا وجود لأدلة في أي منها تجيز هذا الفعل. وبدلاً من ذلك، ينتهي جميع هذه المصادر على الصحابة ويعتبرهم أفضل الأجيال وأهل الجنة. أما علماء الحديث ومذاهب السنة، فيقول الشوكاني موافقاً إنهم جميعاً يعدّون من يلعن الصحابة مبتدعاً، واليخص يعدّونه فاسقاً في حين يرى آخرون أنه كافر⁽¹⁾. ويقول الشوكاني إن المصدر الوحيد الذي يستطيع اللاحن أن يستند إليه في فعله هو غلاة الإمامية الرافضة والذين ينكر عليهم جميع علماء المسلمين، بمن فيهم علماء الزيدية. وتصنيف الشوكاني لمن يلعن باعتباره إمامياً، تبني أكثر المواقف تصلباً في مسألة مكانة الصحابة بما لا يسمح لأي موقف وسط أو تدقيق في المسألة.

ثم يورد الشوكاني اقتباسات من أئمة زيدية ينكرون على الرافضة ليستطرد نحو تعريف هذه التسمية. فيستشهد أولاً بأحمد بن يحيى المرتضى، الذي قال إن الرافضة هم أولئك الذي يسبون «الشيخين» ويعدّون فاسقاً⁽²⁾. ويتلو هذا اقتباس من «كتاب الأحكام» للهادي يحيى بن الحسين ينكر فيه الهادي على الإمامية ويقتبس حديث: «يا علي، سيكون في آخر

(1) ومصدر الشوكاني هنا العالم المصري الشافعي ابن حجر الهيتمي (توفي سنة 974هـ/ 1567م) الذي يقتبس منه قوله إن كثيراً من الأئمة قالوا: إن من يسب الصحابة كافر.

انظر: إرشاد النبي، ص 6 - 7.

(2) المصدر نفسه، ص 7. انظر: المرتضى، كتاب البحر الزخار، ج 5، ص 25.

الزمان فرقة لها كنية تعرف بها. يسمون الرافضة. اقتلهم إذا ظفرت بهم. قتلهم الله لأنهم مشركون»⁽¹⁾. ويؤكد الشوكاني لتقوية حجته أن هذا الحديث هو الوحيد في مؤلفات الهادي الذي تتصل سلسلة سنده بالنبي، وهو ما يقتضي أنه إذا كان للهادي رأي له أساس ولا يُشكُّ في صحته فهو الذي يستند إلى هذا الحديث. ولكي يثبت الشوكاني أن الرافضة هم أولئك الذين يسمون الصحابة، يحكي القصة التي نشأت عنها تسمية الرافضة، مستنداً إلى «القاموس» للفيروزآبادي، حيث وُصفوا بأنهم من رفضوا إمامة زيد بن علي لأنه «أبي أن يترأ من الشيعين» أبي بكر وعمر. وفسر الشوكاني رفض زيد بأنه يعني رفضاً لعهدهما. ويؤكد أن الإمامية لا تلعن الشيعين وجمهور الصحابة فحسب، بل تلعن جميع المسلمين بمن فيهم زيد بن علي. وهذا في الحقيقة صحيح. كما يمكن النظر إلى رفض الإمامية لزيد بمفردات أقل إثارة للجدل لأنهم اختاروا جعفرًا الصادق إماماً بدلاً من زيد بعد وفاة محمد الباقر.

وتواصل رسالة «إرشاد الغي» هذا الأسلوب من الجدل، موضحة أن علياً لم يلعن بل قال بالترضية. ويقتبس الشوكاني من قصيدة «البسامة» لصارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير (توفي سنة 914هـ/1508م) في تاريخ أئمة الزيدية، حيث يقول:

فَرَضَ عَنْهُمْ [أي أبو بكر وعمر] كما رَضَى أبو حنٍ [علي]

أَوْ قَسَفَ عَنْ السَّبِّ إِمَّا كُنْتَ ذَا حِلَرٍ⁽²⁾

وتمكس القصيدة الموقف الوسطي لبعض رجال الزيدية، مثل صارم

(1) انظر: الهادي يحيى بن الحسين، كتاب الأحكام، ج 1، ص 458.

(2) البطل، ج 1، ص 31-32. حقل «البسامة» زيد الوزير ومستطيع فرياً. وأهبر من امتثالي له لتزويدي نسخة سوا. يعطي مؤلفها صارم الدين الوزير مثلاً على التيار الزيدي المعتدل، باصتفاً بالترضية على أبي بكر وعمر مع أن توكيده واضح للحاجة إلى لمن معاوية وأصحابه الذين هتفم «نابسة».

الدين بن الوزير، الذي كان يعتقد أن علياً قُبل بخلافة أبي بكر وعمر بسبب سوابقهم في الإسلام. وأهمل هؤلاء المعتدلون رأي الهادي الذي كان أكثر تشدداً. والحقيقة أن كلا موقفين التوقُّف والترضية ينحرف عن موقف الهادي المتشدد، لأن هذين الموقفين أقل من موقف الهادي. ويسبب هذه الاختلافات بين رجال الزيدية، ألقى الشوكاني الضوء على رأي الزيديين المعتدلين مع تجاهل موقف المتشددين منهم ومن ثم تجاهل على نحو ملائم حقيقة أنهم جميعاً أقروا لمن معاوية. كما حوّل تركيزه إلى بعض المسائل في التاريخ الإسلامي المبكر ظلت خلال وقت طويل محل جدل بين السنة والشيع. وإحدى هذه المسائل «فدك»، وهي واحة يعتقد الشيعة أن الرسول خلفها لورثها ابنته فاطمة لكن أبا بكر حرمها من هذا الميراث. ووفقاً للروايات المعروفة حين طلبت فاطمة هذا الميراث من أبي بكر قال: إنه سمع الرسول يقول: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث. ما تركناه صدقة. يأكل أهل بيت محمد من هذا المال». وحين شعرت فاطمة أنها حرمت من الميراث غضبت وابتعدت عن أبي بكر، ولم تكلمه حتى ماتت بعد ستة شهور⁽¹⁾.

وتعد فدك علامة مميزة عند الهادويين المتشددين. فموقف المرء من حكم أبي بكر يحدد في رأيهم ما إذا كان هادوياً أم تجاوز مذهب الهادي إلى غيره. إلا أن الشوكاني ألقى الضوء على حقيقة أن رجال الزيدية المعتدلين أقروا حكم أبي بكر⁽²⁾. يقول ابن المرتضى في مؤلفه «كتاب القلائد»: إن حكم أبي بكر حول فدك كان صحيحاً، مخالفاً رأي الإمامية وبعض الزيدية المعتزلة. وفي رأيه أن الحكم لو كان غير صحيح لنقضه علي، ولو كان

(1) انظر: Madelung, The Succession to Muhammad (Cambridge University Press, 1997), pp. 50-1. Goldziher, Muslim Studies, vol. II, pp. 102-3.

(2) وهذا في الحقيقة ليس صحيحاً لأن من أقر حكم أبي بكر لم يكن جميع المعتدلين من رجال الزيدية كما يلاحظ في البسامة لصارم الدين الوزير الذي يقول إن أبا بكر وعمر سبقوا جيل (علي) في الحكم واعتصموا بالقوة ما ورثه المستحق فاطمة.

ظالمًا لأنكره بنو هاشم والمسلمون⁽¹⁾. ويلاحظ الشوكاني أيضًا أن يحيى بن حمزة في مؤلفه «كتاب الشامل» أخذ بالرأي نفسه حين قال:

«إنما طلب (أبو بكر) منها إقامة البيعة، وقد جاءت بعلي وأم أيمن فقال: (امرأة مع المرأة أو رجل مع الرجل)، قال الإمام يحيى «ففضيت لأجله، فالحق أغضبها...»⁽²⁾.

والفكرة هنا أن فاطمة لم تلزم بقواعد البيعة في الشريعة الإسلامية والتي تفرض أن تقبل أيضًا امرأة أخرى أو رجلًا يشهد، لتفي بشرط أن يشهد إما رجلان أو رجل وامرأتان. وكانت النتيجة عدم قبول أبي بكر لبيعتها وقدم بيته في صيغة حديث ذكر آنفًا. ويقول الشوكاني إن موافقة هؤلاء العلماء على حكم أبي بكر يثبت أنهم اعتقدوا أنه عدل ليحكم في هذه القضية.

ولم يذكر الشوكاني أن القاسم بن محمد، مؤسس دولة الأسرة القاسمية والشخصية ذات المكانة الكبيرة في تاريخ الزيدية المتأخر، اتخذ موقفًا منافيًا لهذا الرأي. فقد ذكر القاسم أن أبا بكر أحد المتخاصمين لا يستطيع أن يحكم في القضية، كما أن عليًا كان الإمام الشرعي في ذلك الوقت ولم يلحق في ولاية أبي بكر، ولم يكن حكم أبي بكر مقبولاً بأي حال. بالإضافة إلى أن هذا المدعى قد أصبح في يد فاطمة ومن ثم لا يمكن طلب البيعة منها على ملكيتها⁽³⁾. ويعرض الهادي الحجيج نفسها في رسالته «تثبيت الإمامة» وينكر على أبي بكر ويعده مرتدًا بغضب بسبب حكمه في قضية فذلك. وهكذا كان المنصور في الحقيقة أقرب إلى مقالات الهادي

(1) أحمد بن يحيى المرتضى، كتاب الفوائد، تحقيق ألبرت نادر (بيروت: دار المشرق، 1985م)، ص 144. إرشاد الغي، ص 9.

(2) إرشاد الغي، ص 9.

(3) المنصور القاسم بن محمد، كتاب الأساس، ص 165 - 167. الشرفي، كتاب عهد الأكياس، ص 174 - 183. وللإطلاع على رأي مشابه في هذه القضية، انظر المنصور عبد الله بن حمزة، كتاب الثاني، ج 4، ص 210 - 213.

منه إلى يحيى بن حمزة أو ابن المرتضى⁽¹⁾. ولكي يحجب الشوكاني هذه الحقيقة، يستشهد في القسم الثاني من «إرشاد الغي» بالهادي حيث يبيد آراء معاكسة تمامًا. فقد كتب الهادي في رسالة بعثها لأهل صنعاء يقول:

«ولا أبغض أحدًا من الصحابة رضي الله عنهم الصادقين والتابعين لهم بإحسان، المؤمنين منهم والمؤمنات، أتولى جميع من هاجر ومن آوى منهم ونصر. فمن سب مؤمنًا هندي استحلالًا فقد كفر، ومن سبه استحرمانًا فقد ضلّ هندي وفسق. ولا أسب إلا من نقض العهد والمزيمة، وفي كل وقت له هزيمة، من الذين بالنفاق تفرّدوا، وعلى الرسول مرة بعد مرة نمرّدوا، وعلى بيته اجترؤوا فطعنوا»⁽²⁾.

وهذا قول يلعب في الاتجاهين معًا. إذ تشير الجملة القليلة الأخيرة إلى أن الهادي قد سب أولئك الذين أبدوا العداء لأهل بيت النبي ومن ثم لم يعدمهم من الصحابة. ويدخل أبو بكر وعمر في هذه الفئة في تقدير الهادي، ويقوم الشوكاني هنا بالتشويش عمدًا ليثبت أن الهادي يرى أن من سب كافر أو فاسق.

ويعد أن يستشهد الشوكاني بمزيد من رجال الزيدية المعتنقين في الموضوع، بواصل عرض حججه بتعداد الأحاديث الواردة في مجاميع الحديث السنية المعروفة والتي تنهى عن سب المسلم لأخيه المسلم أو تكفيره أو تفسيقه أو اغتيابه⁽³⁾. وفي إحدى حجج الشوكاني الختامية يؤكد أن مسألة السب والتكفير والتفسيق، وفقًا للمذهب الزيدي، ليست مسألة يجوز فيها التقليد، بل يجب أن يبلغ المرء مرتبة المجتهد قبل أن يكون له

(1) انظر: Van Arendonk, Les Débats de L'Imamat Zaidite, pp 279C.

(2) 574 إرشاد الغي، ص 10 وانظر أيضًا: تحقيق علي أحمد الرازي، المجموعة الفاغرة (صنعاء: دار الحكمة اليمنية، 2000م)، ص 146.

(3) إرشاد الغي، ص 11 - 12.

رأي، لأن هذه المسائل ليست مسائل فرعية، بل مسائل تقتضي بلوغ درجة معينة من العلم. وهكذا حتى حين يمكن أن يوجد رأي مرجع هادوي يقو بالصب، لا يجوز اتباعه. ويتوكيد الشوكاني على الحاجة إلى الاجتهاد، يبدي ازدهاره لخصومه الهادويين الذي يعدهم جهلة.

ويتحسر الشوكاني في خاتمة الرسالة للحال في أيامه حيث يطلق الهادويون المتشددون تسمية «ناصبي» على من لا يصب الصحابة، ومن يقرؤون مجاميع صحيح الحديث السنية، ويدرسون علوم الحديث، وكذلك على علماء الحديث وعلى علماء السنة عموماً. وهذا، كما يقول الشوكاني، يعني تكفير جميع المسلمين، ما دام أن تكون ناصبياً يعني أن تكفر علماً وتعاديه، وهو ما يعد كفراً وفقاً لكثير من الأحاديث. ومع ذلك، فإن تكفير أي مسلم كفراً في ذاته. وهكذا فإن الهادويين الذين يصمون الآخرين بأنهم «ناصبيون» يكفرون أنفسهم على نحو غير مقصود ويلتحقون بالخوارج. وفي الأخير يشكر الشوكاني الله لأنه:

«وقد أراح الله سبحانه من النواصب والخوارج ومن سلك مسلكهم. فلم يبق منهم أحد إلا شرذمة يسيرة يعمان وطائفة حقيرة بأطراف الهند يقال لهم الإباضية»⁽¹⁾.

وفيما يتعلق بتسمية الهادويين المتشددين لعلماء الحديث وفراء مجاميع الصحاح «نصبة» يقول الشوكاني:

«وهذه مصيبة مهلكة لدين من تساهل في ذلك. ولا يكون إلا أحد رجلين: إما جاهل لا يدري ما هو النصب ولا ما الناصبي، أو غير مبال بهلاك دينه»⁽²⁾.

وهكذا يرى الشوكاني بوضوح أن الخوارج كانوا «الناصبيين» الحقيقيين وأنه لا يمكن إطلاق هذه التسمية على أي عالم من علماء السنة.

(1) إرشاد الغي، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

لقد استقطب الشوكاني في «إرشاد الغي» على نحو جوهري جمهور العلماء في صنعاء وما حولها. ولم يعد أحد يسمع الأصوات المعتدلة المبكرة بين طرفين، تطرف علماء الحديث وتطرف هادوي متشدد، كما عبر عن تلك الأصوات مثلاً ما كتبه إسحاق بن يوسف (توفي سنة 1173 هـ/ 1760 م)⁽¹⁾. ودفع الغضب الهادويين المتشددين للرد القادح على الشوكاني وقادوا أعمال شغب في الشوارع. وأصبحت مسألة ما إذا كان الموه يستطيع أو يجب أن يصب بعض الصحابة رمزاً لما يفصل بين المجموعتين، وأصبح المذهب الهادوي المتشدد عقيدة مقاومة للدولة. والأهم، أن الطريقة التي حلت بها الحكومة الصدام الديني بلورت التحولات لصالح السنة، تلك التحولات التي حدثت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ومبشر الفصل التالي رد فعل الهادويين على هذا النظام الجديد، ومحاولاتهم مواجهته بجميع الوسائل المتاحة لهم.

(1) الدور، ج 1، ص 135-137. يتحدث إسحاق بن يوسف مؤلفاً ومقلداً من مؤلفين. فيجتمع علماء الحديث على المعرفة إلى المؤلفات الفقهية للمذهب الهادوي وينصح الهادويين بالعودة إلى مجاميع الحديث السنية. انظر إسحاق بن يوسف، الوجه الحسن للمذهب للحرز (صنعاء، مكتبة دار التراث، 1990 م). المصدر نفسه، التذكير لقوة التشكيك.

الفصل السادس

أعمال شغب في صنعاء رد الهادويين المتشددين

يادا المريد لسمه تشبيننا وللبينه عبد الإله نبوتنا
اسلك طريقة آل أحمد وامالين سفن النجا أن يسألوا ياقوتنا
لا نعدلن بآل أحمد غيرهم وهل الحصى يشاكل الياقوتنا؟
[المنصور القاسم بن محمد]⁽¹⁾

نتج عن جهود الشوكاني لتعميم تلاميذه ونشر آرائه في المناطق التي تسيطر عليها الدولة مقاومة كبيرة من الهادويين الذين رأوا في ذلك هجوماً على مقالات مذهبهم. واعترض آخرون عليه لأسباب أقل صلة بالعقيدة. فقد أصبح ببساطة قوي التأثير. وأياً كان الحال، فقد نظر كثيرون إلى الشوكاني، وبخاصة أولئك الذين لم يكونوا في السلطة، بأنه هدوئاً الزيدية. وهكذا أصبحت الزيدية الهادوية عقيدة مقاومة للدولة. وأصبحت القضيتان المتلازمتان المتعلقتان بسب الصحابة وما إذا كان المرء يستطيع دراسة مجاميع صحاح الحديث السنية بؤرة المسائل التي

(1) من قصيدة للإمام المنصور القاسم بن محمد تدحس الصوفيون. وبدو أن ياقوت شيخ صوفي حشبي مقبور في عدن، ويتلاعب المنصور باسمه ليدعم مطالبة أهل البيت بأن يتولوا الزعامة الدينية للأمة الإسلامية. انظر: البدر، ج 2، ص 50. ضياء الدين يوسف بن يحيى، نسمة السحر يذكر من نشأ ونشأه ج 3 (بيروت: دار المؤرخ العربي، 1999م)، ج 2، ص 514 - 515.

تجمعت المعارضة من حولها. وسيشرح هذا الفصل بعض ردود الهادويين على الشوكاني وعلى تحول الدولة نحو السنة. وتجاوزت النزاعات التي نتجت عن ذلك المظاهر النظرية للفقه الإسلامي واتخذت أبعادًا سياسية واجتماعية مهمة.

ردود الأفعال على «إرشاد الغبي»

لقد كُتِبَ أكثر من عشرين ردًا على «إرشاد الغبي»⁽¹⁾. وشرح الشوكاني الأحداث قائلًا إن أعداءه حاولوا إقناع وزراء في الحكومة والإمام المنصور علي لسجنه أو تقيمه، والبعض دعا لاقتحام بيته ومصادرة جميع الكتب التي تحتوي على الآراء الفقهية المناقضة للمذهب الهادوي. وجادلوا قائلين إنه سعى لاستبدال مذهب أهل البيت وإبطاله. لكن الإمام، كما يقول الشوكاني، ظل صامتًا ومحافظًا، يخشى الله، راغبًا في حماية العلماء والدفاع عن مقدمون الدليل للمؤمنين⁽²⁾. ويعكس قرار الإمام أن يقف إلى جانب الشوكاني في هذا الظرف موقفه المناصر للسنة ورغبته في الامتناع عن الأخذ بمقالات الهادوية التي مثلت جزءًا من أسس الإمامة.

ويواصل الشوكاني القول إنه بعد أن كتب «إرشاد الغبي» امتلأ الجو في صنعاء بالخطر عليه وتُصَبِّح بأن لا يواصل التدريس في الجامع الكبير. لكنه أصر على مواصلة ذلك بسبب رغبة تلاميذه المتقدمة في التعليم. فجاء بعض الهادويين المتعصبين إلى الجامع لتقليده: وقفوا ذات مساء على طريقه وهو عائد إلى منزله من الجامع واكتفوا بالتحديق فيه. وفي وقت لاحق، أرسل وزير رافضي عسكريًا من عبيده إلى الجامع لإحداث فتنة. ويعرض الشوكاني النزاع في روايته باعتباره خلافًا بيته،

(1) انظر: البشر، ج 1، ص 232 وما يليها. آدب الطلب، ص 30 وما يليها.

(2) آدب الطلب، ص 31.

من حيث هو صيغة لتمسك بالسنّة، وبين متعصّبين بمعارضون ما يقوم به من تدريس مصادر السنّة

«فوصلوا وصلاة العشاء الأخيرة قائمة. ودخلوا الجامع على هيئة منكورة، وشاهدتهم عند وصولهم قلما فرغت الصلاة قال لي جماعة من معارفني إنه يحسن ترك الإملاء تلك الليلة في البخاري فلم نطلب نفسي بذلك. واستعنت بالله وتوكلت عليه وقعدت في المكان المعتاد وقد حضر بعض التلاميذ وبعضهم لم يحضر تلك الليلة لما شاهد وصول أولئك الأجناد. ولما عقدت الدرس وأخذت في الإملاء رأيت أولئك يدورون حول الحلقة من جانب إلى جانب، ويقفون بالسلاح، ويضربون سلاح بعضهم في بعض، ثم ذهبوا ولم يقع شيء بمعوّنة الله تعالى وفضله ووقيته»⁽¹⁾.

ولا يُعرف إلا القليل عن الأحداث التي وصفها هنا من مصادر أخرى غير كتاب الحواريات الرسمية في تلك الفترة وغير الشوكاني نفسه وثلاميذ المخلصين. وهذه المراجع تصف خصومه الهادويين دون تمييز باعتبارهم متعصّبين وغلاة، وقبل هذا الرأي أغلب المؤلفين المعاصرين الذين كتبوا عن تلك الفترة⁽²⁾. وعُرضت مفارقة اضطهاد الدولة الزيدية الهادوية للهادويين، ووقوف إمامها إلى جانب علماء الحديث، إما على نحو لا يثير التساؤل أو وصفت بأنها تعكس صحة دعاوى الشوكاني التي قبل الإمام بها. وأما كان الأمر، سعت الردود على «إرشاد الغيبي» لإثارة مشاعر العامة المناصرة للزيدية ضد المؤلف وضد علماء الحديث الذين صوّروا بأنهم

(1) أدب الطلب، ص 32.

(2) انظر مثلاً: المبري، الإمام الشوكاني، ص 95 وما يليها. الشرحي، الإمام الشوكاني، ص 79 - 80. صانع محمد مقبل، محمد بن علي الشوكاني (جدة: مكتبة جدة، 1989م)، ص 137 - 138.

يهدمون الزيدية بتواطؤ من الحاكمين. وقد جمع عدد من هذه الرسائل في مجلد بعنوان «إظهار الخبي في الرد على إرشاد الغيبي»، يلقي الضوء على الجانب الآخر من الخلاف⁽¹⁾.

وممن ردوا على «إرشاد الغيبي» الحسين بن يحيى الديلمي (توفي سنة 1149هـ/1834م) الذي كتب «مر اللّالي في حجة دهوة البتول لفنك والموالي (في المدينة)»⁽²⁾. وقد كان الديلمي صديقاً حميماً للشوكاني، يشاركه في وجهة النظر السنية وكان شخصية مهمة في ذمار في زمنه. ولعل دحضه لـ «إرشاد الغيبي» كان مفاجأة. إلا أن الشوكاني قال إن الديلمي دُفع للرد بضغط الهادويين المتعصّبين في ذمار عليه ليظهر العداء لصديقه. ويؤكد أيضاً أن القراءة المعقّدة لرسالة الديلمي تؤيد في الواقع ما يدعو إليه وأن الهادويين قد تحذّروا ليعتقدوا غير ذلك. وفي رد الشوكاني الوحيد على من انتقدوه كتب ردّاً على رسالة الديلمي، وكان هذا الرد بعنوان «الرد المنضد في مناقب آل محمد ومثالب من طغي عليهم وتمرد»⁽³⁾. وكتب عبد الله بن إسماعيل التهمي (توفي سنة 1228هـ/1813م)، أحد مشايخ الشوكاني، ردّاً آخر. ويقول الشوكاني إن بعض وزراء الحكومة حثوا التهمي على الرد⁽⁴⁾. ومن الواضح أن مسألة سب الصحابة كانت مثار خلاف كبير بين العلماء، لكن ما هو أهم أنها حدثت المفردات التي دارت من حولها المناقشات السياسية في ذلك الوقت.

(1) يقول الحسني في «مصادر الفكر»، ص 141، إن نسخة من «إظهار الخبي» موجودة في مكتبة الأمرويات. لكن الإشارة الوحيدة إليها في مرجع مطبوع يوجد في فهرس المكتبة الشرقية في الجامع الكبير في صنعاء، مجموع رقم 90 (انظر فهرست مخطوطات مكتبة الجامع الكبير، ج 2، ص 532) ولم يسمح لي بالعودة إليها.

(2) توجد نسخة من مؤلف الديلمي، الذي لم أره، في المكتبة الغربية في الجامع الكبير في صنعاء، مخطوط، مجموع رقم 140، الأوراق 25 - 32.

(3) أدب الطلب، ص 34، البند، ج 1، ص 234. ولم يعد هذا المؤلف موصوفاً.

(4) البند، ج 1، ص 235، 380.

أعمال شغب في صنعاء سنة 1210هـ/1796م

شهدت صنعاء أعمال شغب في شهر شوال سنة 1210هـ نيسان/أبريل 1796م معادية للسنين. بدأت بقيام عبد يدعى سندروس الحبشي بملكه عبد الله ابن الإمام المنصور علي بلعن معاوية كلما التقى عبداً آخر للمتصور علي يدعى سلطاناً الحبشي. وكان بعض المبيد، مثل سندروس وسلطان، موظفين في الدولة، إما في الجيش أو في الإدارة، وكانت آراؤهم السياسية والدينية في الغالب تعكس آراء أسيادهم. وكان معتاداً أن يستخدم مُلاك العبيد عبيدهم للدفاع عن مصالحهم في أروقة البلاط⁽¹⁾.

وذاث مساء، قابل سندروس سلطاناً عند باب مسجد القنوي ولعن معاوية. ولم يتحملك سلطان نفسه هذه المرة، كما اعتاد، بل تعارك مع سندروس وجرح زنده. وحين شاعت أخبار هذا المراك، بدأ الشغب:

«وفشا في العامة السبب فثارت القوغاء والأوغاد وأعلنوا ليلاً بلعن معاوية والترضية عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه. وقصدوا قبة المهدي العباس بأسفل صنعاء وبها جماعات من الهاشميين وهم إذ ذاك في صلاة العشاء، فما زالوا يصرخون بلعن معاوية. ثم خرجوا وقصدوا بستان السلطان وبه سندروس الحبشي فسألوا له العافية ثم خرجوا، فما عروا بباب من أبواب من يعتري إلى السنة إلا رجموه ورجموا أبواب القرشيين من وزراء الإمام. كل ذلك بالليل لئلا تعرف الدولة أحدًا منهم.

(1) انظر: العمري، الأمراء المبيد، ص 53 - 65.

وبعث سيف الإسلام أحمد ابن أمير المؤمنين بعض خلعهم فسجن المملوكين. هذا وقدر الفتنة لم يسكن غليانه. وصرخ الناس بلعن معاوية وشيعته، وأمير العدد سليمان وخبرته، وكثر اللغط فأودع سيف الإسلام الأمير سليمان وخبرته السجن حسماً لمادة الفتنة...⁽¹⁾.

ونتج عن هذا الشغب فقدان عدد من السادة من آل المسوري وآل لطف الباري لمتاصبهم الدينية التي عينهم فيها المهدي عباس، والد المنصور علي. وسرعان ما صادر الإمام ممتلكات الوزير محمد بن أحمد خليل، للاعتقاد أن له يدًا في إثارة الاضطرابات⁽²⁾. ولا يتضح مدى انهماك هؤلاء الأشخاص في الشغب من خلال قراءة الحوليات التي كان جحاف، مؤلفها، مؤرخاً موطئاً في البلاط في تلك الفترة. لكن بيوت القرشيين، من بني أمية، تعرضت لهجمات المشاغبين. وعين المنصور علي في منصب الوزير الحسن بن عثمان العلفي (توفي سنة 1216هـ/1802م)، الذي تصفه المصادر بأنه أموي. وهذا ما أثار غضب بعض أعضاء العائلة الحاكمة وغضب الوزير السيد أحمد بن إسماعيل قايع (توفي سنة 1219هـ/1804م) الذي تراجعت مكانته في الوقت الذي ارتفع فيه نجم العلفي في الحكومة⁽³⁾. إلا أن من غير الواضح ما إذا كان عبد الله ابن الإمام، مالك العبد سندروس، حرض عبيده بسبب التلمز من والده أم، كما يبدو محتملاً،

(1) جحاف، مور شعور، الأوراق 170 ب - 171 أ. والهاشميون المذكورون هنا سادة (أي من أبناء الحسن والحسين)، في حين أن القرشيين يتسبون إلى بني أمية، وبخاصة من أبناء عبد الملك بن مروان (توفي سنة 705م). وحتى اليوم يجد المرء يمينين يذعنون أنهم يعرفون نسب العائلات المختلفة، ويتبعون نسبهم في بعض الأمثلة إلى عصور ما قبل الإسلام. ويُعد الخيال المتعلق بالأنساب واحدًا من الملامح الباقية في المجتمع اليمني، على الرغم من أن هذا قد تأثر بالضموط الناشئة في الفترة الجمهورية، وأصبح من غير اللائق أن تناقش مثل هذه المسائل علناً.

(2) انظر ترجمته في البدر، ج 2، ص 124 - 126.

(3) انظر ترجمة العلفي في نيل الوطر، ج 1، ص 342 - 343.

بسبب التذمر من الشوكاني. وقد عين الإمام ابنه عبد الله مشرفاً على الديوان، ونائب عن والده في رئاسة مجلس القضاة الذي كان يجتمع مرتين في الأسبوع باعتباره آخر محكمة استئناف للبت في القضايا الواردة من جميع أنحاء اليمن. وكان الشوكاني يمارس الوظيفة نفسها باعتباره قاضي القضاة، ولعل هذا ولّد احتكاكاً بين الرجلين⁽¹⁾.

ومع أن المناقشة الشخصية بين الزواء قد تكون لعبت دوراً في الأحداث التي عرّضت هنا، اتسمت تلك الفترة بوجود احتكاكات شديدة بين السنة والشيعة في صنعاء، مع وقوف الإمام بوضوح إلى جانب السنيين في مواجهة المعارضة من داخل الأسرة الحاكمة ومن خارجها معاً. وكما تشير الرواية عن الحادث، كان مسجد قبة المهدي مركز تأثير الهادويين في ذلك الوقت. وتضيف أن الإمام الهادوي المتأخر الناصر عبد الله بن الحسن (توفي سنة 1256هـ/1840م) قام ودها من حلقات الدرس في هذا المسجد. وتشير حماسة العامة أيضاً إلى أنه أمكن استثارة مشاعر الشيعة بيسر لتشكّل نوعاً من الاحتجاج على الحاكمين الذين جرى النظر إلى التزامهم بالتراث الزيدي باعتباره اسمياً. ولتناول الآن المقالات التي دافع عنها الهادويون المتشدّدون، والنصوص التي كانوا يقرؤون في المساجد وقادت إلى أعمال الشغب ضد علماء الحديث وضد الدولة القاسمية.

«السيف الباتر»، تأليف إسماعيل النعمي

كان أهم رد على «إرشاد الغيبي» للشوكاني رسالة كتبها إسماعيل النعمي (توفي سنة 1220هـ/1805م) بعنوان «السيف الباتر المضي لكشف الإيهام والتمويه في إرشاد الغيبي»⁽¹⁾. إنها رد شيعي طويل وقادح على الشوكاني، يصف فيها بأنه «ناصري» ويتهمة بكراهية أهل البيت وبالرغبة في تهديم الزيدية من خلال نشر اعتقادات دينية خاطئة، وبخاصة من خلال تدريس نصوص سنية في مساجد الزيدية. إنه هجوم شخصي أساساً، ويفند ما في «إرشاد الغيبي» نقطة فتقطة، مستشهداً بمؤلفين هادويين، مثل حميدان ابن يحيى الذي دها إلى اتباع موقف منشدد من بعض الصحابة. وتعد الاقتباسات التي استند إليها انتقائية، مثلها مثل اقتباسات «إرشاد الغيبي». ففي حين يختار الشوكاني إلقاء الضوء على مواقف علماء معتدلين تأثروا بالمعتزلة مثل يحيى بن حمزة وابن المرتضى، يختار النعمي دحض آراء هؤلاء بالاقتباس ممن ظلوا متمسكين بآراء الهادي المتشددة، حتى إنه يرفض قبول صحة ما اقتبس الشوكاني مما يقتضي أنه كاذب. والحقيقة أن الحججة والرد عليهما تباشران بسرد أكبر عدد ممكن من آراء أئمة وعلماء سابقين لدعم دعاوئهما المتعارضة لتحديد المعتقدات الزيدية الصحيحة.

لكن لغة «السيف الباتر» ضعيفة وتسيء إلى قدرات النعمي العلمية. ومن الواضح أنه لم يكن متمكناً من قواعد النحو لأن النص المكتوب بخطه مليء بأخطاء مثل تذكير المؤنث وتأنيت المذكر ووجود وقفات غريبة. وفي

(1) إسماعيل بن عز الدين النعمي، كتاب السيف الباتر، مخطوط، صنعاء، المكتبة الشريفة، مجموع رقم 188، الأوراق 1 - 36 ومجموع رقم 91، الأوراق 53 - 77.

(1) انظر البقرة، ج 1، ص 462. نيل الوطر، ج 2، ص 84 - 85.

بعض المواضع يؤدي اضطراب النص إلى استحالة فهم ما يقصده المؤلف. ويعد هذا المؤلف كتيبًا تحذيريًا كتبه شخص قليل العلم وقصد به أن يُقرأ بصوت عال كما حدث في الجامع الكبير قبيل جولة ثانية من أعمال شغب ستأولها بعد قليل. وهو اثر حماسي أغلبه مسجوع، يستعين بالشعر، يهدف إلى تهيج حوافظ المستمعين للتحسر على مصير الزيدية، ويثير كره الشوكاني باعتباره عدو آل محمد وقضيتهم. ويعزف على نحو واسع، مثلاً، على الحكايات الشعبية المحملة بالعواطف، مثل اغتصاب أبي بكر لفدك وتجريد فاطمة من ميراثها مما أفضها حتى مماتها. ويقدم أيضًا مثلاً على الطريقة التي أقام عليها الهاديون مذهبهم، وما فهموا أنه الزيدية، وتصورهم لدور الدولة الزيدية في الدفاع عن هذا المذهب. وتدور حجة النعمي حول المعنى، ومن ثم يصعب تلخيصها. والواقع أن النص لم يكتب في شكل حجاج علمي، بل يبتعد عن تقديم الحجة على دحض مقال الشوكاني بالهجوم على شخصه، ويقصد إثارة مشاعر الشيعة وحث المستمعين للقيام ببعض الأعمال.

وكما يشير العنوان الكامل له «السيف البائر»، فإن النعمي يتهم الشوكاني بـ «الإيهام» و«التمويه» في عرض مقالات أهل البيت. ويتهمه بالزور والبهتان عند الحديث عن «أهل العدل والتوحيد» (الزيدية) والادعاء أن أتباع «القرابة» يسبون الراشدين من بين الصحابة... وينسب إليهم «الغبابة في الدين...» ويدخل في النفس أن آل محمد وأنصارهم رافضة وأهل معاصي وخطأ⁽¹⁾. ويضيف النعمي أن جميع هذا يدل على «كفر» الشوكاني.

وتتكرر في الرسالة جميعها لازمة تؤكد أن أهل البيت وأتباعهم لا يسبون:

«نعم، وأما السبّ والسباب فليس من أخلاق بيت النبوة،

(1) السيف البائر، ورقة 1 ب - 2 ب.

شأنهم العلم والحلم والاشتغال بالعمرة، فأبهم الإغضاء، لأن كل حليم ذاب الإغضاء، فإن تابهم أمر صبروا⁽¹⁾.

وهذا لا يعني أنهم لا يعدون من يحب أبا بكر وعمر، كي لا نذكر معاوية وأنصاره، أصحاب كباثر، بل حتى كفارًا. وهنا يأتي النعمي إلى النقطة الثانية، وهي رفض دعوى الشوكاني وجود إجماع بين الزيدية على عدم القول بأن الصحابة أصحاب كباثر وكفار. ولكي يبرهن النعمي على ذلك يستشهد بمؤلفات حميدان والسيد محمد بن إدريس (توفي سنة 736هـ/ 1335م) والتي تقول إن من يعادي عليًا أو يرفضه عُذ كافرًا. ويستشهد أيضًا بقول المنصور الحسن بن بدر الدين (توفي سنة 668هـ/ 1270م) وأبي الجارود (القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي) إن زيد بن علي قال إن الإمامة والشورى لا تصح إلا لأهل البيت، وإن كل راية رفعت في الإسلام لغيرهم راية باطل. ثم يستشهد على المعنى ذاته بأحمد بن عبد الحق المخلافي ويحيى بن الحسين بن المؤيد محمد (توفي سنة 1090هـ/ 1679م)⁽²⁾ الذي ينتمي إلى مجموعة من الهاديين المتشددين انفوا من حول الإمام المهدي أحمد بن الحسين في القرن السابع عشر وجسّدوا فيما بعد بالنسبة للنعمي وأمثاله، أنموذجًا للزيدية التي انطلقت منها الدعوة القاسمية التي يتوجب نشرها. ويعد استشهد النعمي بهذه المراجع المذهبية يسأل على سبيل الجدل عن الإجماع الذي يدعي الشوكاني وجوده، ويقول إذا كان يرفض الدليل المقدم هنا سيُعدّ ناصبيًا مبتدعًا، مثله مثل عالمي الحديث شمس الدين الذهبي (توفي سنة 748هـ/ 1347م) ويحيى بن معين (توفي سنة 233هـ/ 848م). ولا يبقى أي شك في موقف النعمي من الخلفاء الذين سبقوا عليًا إذ يقول:

«تأمل كيف تقدم عليه أبو بكر وعمر وعثمان وهو منصوص

(1) السيف البائر، ورقة 9 ب.

(2) للاطلاع على ترجمة يحيى بن الحسين، انظر الجزء ج 2، ص 329 - 330.

عليه من الله ومن رسوله. وهموا بقتله... وأخذوا قَدْكَ على بنت رسول الله ﷺ...⁽¹⁾

وقد اعتبروا قُتْلًا وكفارًا. إلا أن سبهم مسألة أخرى، فقط لأن ليس من عادة الزيديين سبهم.

ويهاجم النعمي في القسم التالي الشوكاني لتقسيم أئمة الزيدية إلى معسكرين - من يقولون بـ«الترضية» على الصحابة و«الترحم» في مقابل من يقولون بـ«التوقف» عن ذلك - ويقول إن ذلك يشبه تقسيم الأنبياء. لأن «أهل البيت» جسد واحد في اعتقاداتهم ويتفقون على أن أبا بكر لم يكن خليفة بعد رسول الله. فلم يعينه الإمام (علي) لولايتها ولم يكن مستحقاً لها⁽²⁾. ويستشهد عندئذ بما قاله عالم هادوي كبير من الفترة القاسمية، هو السيد داود بن الهادي (توفي سنة 1035هـ/1625م)، الذي علّم الكثير من رجال الدولة القاسمية المبكرة (مثلاً: سعد الدين المسوري). يأخذ السيد داود على المعتزلة قبولهم بالترضية على الصحابة فيقول:

«اعلم بأن لأهل الترضية دلائل وأهية، وروايات عن قدماء أهل البيت عليهم السلام غير متواتية، أخذوا من روايات المعتزلة في الترضية ولا صحة لها عن القدماء ولا ثبات، بل المعروف منهم عليهم السلام التجرد العظيم والتكبر لما اقترقه المشايخ»⁽³⁾.

ومع أن النعمي لا يعترف بوجود اختلافات بين الزيدية حوله هذه المسألة، فإن الاقتباسات التي يوردها تؤكد وجود مثل هذه الاختلافات. فقد مال أكثرهم تأثيراً بالمعتزلة إلى اتخاذ موقف معتدل، في حين اتخذ علماء الدولة القاسمية في فترتها المبكرة، بمن فيهم جميع أئمة القرن السابع

(1) السيف البائر، ورقة 2 ب.

(2) المصدر نفسه، ورقة 4 ب.

(3) المصدر نفسه، ورقة 4 ب.

عشر، موقفاً متشدداً يقضي بالتوقف. وغالى قليل منهم - مثل المهدي أحمد ابن الحسن والحسن الهبل - مثل مغالاة النعمي بتجاوز التوقف إلى اتهام الصحابة بالكفر صراحة. فكانت هذه المجموعة الغالية أكثر قرباً إلى روح القاسميين المبكرين والمنشدين من أئمة النصف الثاني من القرن الثامن عشر، الذين عمل الشوكاني في خدمتهم، والذين تخلوا في الواقع عن معتقدات أسلافهم في هذه المسألة وفي مسائل أخرى.

ويستعمل النعمي أحياناً قواعد فقهية فرعية في جداله، كما هو الحال حين لاحظ أن «الخاص يخصص العام» دائماً. ثم يجادل قائلاً إن نصوص الأدلة الشيعية على الآثام التي ارتكبتها أبو بكر وعمر تخصص، ومن ثم تنفي جزئياً، أي أحاديث حول الترضية على الصحابة كلهم. ويورد حجة فقهية أخرى على أن أقوال علي حجة تنسخ الآراء الأخرى كلها. وفي ذلك يتمسك النعمي بالرأي الذي أورده القاسم بن محمد على إعطاء الأفضلية لعلي في المسائل التي يوجد حولها خلاف⁽¹⁾. وهكذا، مثلاً، فإن تأييد علي لما قالته فاطمة من أن قَدْكَ كانت قد أعطيت لها شهادة كافية على ملكيتها نطل أي ادعاءات أخرى أو أي أحكام في القضية.

إلا أن مثل هذه الحجج تبقى هامشية بالنسبة لمحتوى رسالة النعمي، الذي يتكون من قصص عاطفية حول الدور الخاص الذي منحه الله ورسوله لأهل البيت وحول المظالم التي عانوا منها. ويسرد النعمي قصة «حديث الثقلين» وما دار في سقفة بني ساعدة. وينظر الشيعة لحديث الثقلين باعتباره شاهداً أساسياً على وصية النبي أن يتولى أهل البيت الخلافة من بعده، وعلى الأخص علي. ويستشهد بما دار في سقفة بني ساعدة على اغتصاب أبي بكر للخلافة والتواطؤ على حرمان علي من حقه في حين كان منشغلاً بحضرة جنازة الرسول. إلا أن المساحة الأكبر والتي تستغرق ما يقرب من ثلث الرسالة خصصت لسرد قصة قَدْكَ.

(1) السيف البائر، ورقة 3 ب. المتصور القاسم بن محمد، الإرشاد إلى ميبيل الرشاد، ص 78 - 81.

يقول النعمي، ملقياً الضوء على تمسكه بأراء أئمة الرس المبكرين، إن موقف القاسم بن إبراهيم هو الموقف الشرعي الوحيد من ذلك، حيث قال: إن لنا أماً تقية بنت تقي ماتت غضبانة، ونحن نقضب لغضبها⁽¹⁾. ثم يتهم الشوكاني بالخط من قدر فاطمة وكراهية أهل البيت بتأييده لحكم أبي بكر حول ذلك، وينكر النعمي أن زيد بن علي، ويحيى بن حمزة وابن المرتضى قد أقرروا ذلك الحكم. وناقش النعمي حكم أبي بكر حول ذلك بتوسع، وأورد اقتباسات تدحضه، ومن بينها ما استدل به من القرآن والسنة على أن للأنبياء تركّات، وأن أبا بكر استند في حكمه على حديث آحاد⁽²⁾. ويضيف أن هذا النوع من الأحاديث لا يبطل الأحكام المستندة إلى القرآن، لأن إجماع الصحابة وأهل البيت لا يجيز هذا⁽³⁾. ثم يورد النعمي اقتباساً مطولاً من رسالة للهادي يحيى بن الحسين بعنوان «تثبيت الإمامة» يتناول مسألة ذلك ليثبت رأيه أن حكم أبي بكر كان ظالماً وقاسياً، والأهم أن أيّاً من أبي بكر وعمر لم يكن مؤهلاً للحكم لأن أيّاً منهما لم يكن خليفة شرعياً للنبي. وينقد الشوكاني بانفعال للاستشهاد بأئمة مثل يحيى بن حمزة حول ذلك. يقول:

«فما أفصح هذا الإيهام وأشنعه أوصار هذا الفقيه [الشوكاني] يتتبع هفوات الأئمة سلام الله عليهم مثل الذباب يراعي موضع القدر أو كاهن دابة المؤذي بمنقاره موضع الأقراع... فانظروا عباد الله لهذا الأمر العظيم والخطب الجسيم، أن فاطمة بنت محمد (صلى الله عليه وعلى آله) سيد البشر عليه أفضل الصلاة والسلام وعلى آله الكرام ماتت وهي غاضبة مفارقة للحق. هل أحد قال بهذا من أهل الإسلام؟ لقد عصي ربه وخالف أمره وأذى نبيه في رمية لبنته البتول سيدة نساء العالمين، فيا لله وما للمسلمين من مخالفة

(1) السيف البائر، ورقة 9 ب.

(2) انظر الفصل الثالث، هامش رقم 52.

(3) السيف البائر، ورقة 14 ب.

سيد المرسلين. أما علمت أيها الفقيه أن الله يغضب لغضبها وغير بعيد أن اعتقادك فيها وفي أولادها أن الروايات في فضلها وفضلهم غير صحيحة تغليظاً للدهمي وابن معين، لأن الصحيح عندك ما صححوه والباطل عندك ما أبطلوه. فهكذا يكون العمى والخذلان والزور والبهتان والله المستعان⁽¹⁾.

ويتكون ثلث «السيف البائر» الأخير من نقد مطول لمجاميع الحديث السنية المعروفة بالصحاح، ولعلم الإسناد، ولعلماء الحديث. ويجادل النعمي داعياً لتحريم قراءة هذه المصادر وتدريسها في مساجد الزيدية. وكانت مناقشة المصادر التي يمكن اعتبارها مراجع محل ثقة مسألة جوهرية في الجدل الذي اندلع بين علماء الحديث والهادويين. فقد أحضر الزيدون المصادر السنية إلى اليمن واستخدموها على نحو انتقائي منذ القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وكان الأئمة مثل المتوكل أحمد بن سليمان أول من استخدمها. وكان تأثير ذلك على الزيدية الهادوية مدعماً على المدى الطويل: فما إن أصبح استخدامها شرعياً حتى تبنى بعض العلماء معتقدات ومفالات سنية، ثم انتقدوا التراث الموروث، وعرضوا سلامة مقالات المذهب للخطر. وجاء الشوكاني في نظر الهادويين المتشددين ليكون رمزاً لتراكم عملية قبول هذه المصادر، لأنه رفض قبول المصادر الزيدية كلها، واقتصر اعتماده على المصادر السنية. ونظر إليه الهاديون، بمن في ذلك الهادويون اليوم، باعتباره «حشويّاً»، أي من أهل الحديث المشبهين، لكن يوجد بين الهادويين أيضاً من يروي أحاديث ثقة، برواية «زنادقة»، ويفسرونها حرفياً، ومن ثم يثبتهم بتشبيه الله بمخلوقاته، مدّعين أن القرآن لم يخلق، ومؤتمنين بالجبر، بالإضافة إلى مسائل أخرى⁽²⁾. وهنا يفسر حماسة النعمي للهجوم على استخدام هذه المصادر.

(1) السيف البائر، ورقة 14 ب.

(2) حول الرأي الزيدي حول الحشوية انظر المرتضى، العتبة والأمل، ص 121 وما يليها.

ويعد أن يتقد النعمي علماء الحديث السنيين لاستبعاد الرواة الشيعة من سلاسل أسانيدهم، يشرح الضرر الذي يتركه استخدام مصادر الحديث السنية قائلاً:

«ومن قرأ في هذه الكتب وتدين بما فيها فهو عند آل رسول الله ﷺ ضال مخطئ، من اعتقادهم الجبر والتشبيه. واعتقدوا أيضاً وأثبتوا في كتبهم أن أبا بكر أفضل من علي بن أبي طالب، نفس الرسول ﷺ. وأثبتوا أيضاً الرواية لله عز وجل تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وقالوا بخلق الأفعال، وقالوا بخروج الموحدين الظالمين من النار يوم القيامة... في كتب الحديث ما رواه الترمذي... أنه [النبي صلى الله عليه وعلى آله] دعا لمعاوية الباغي بالنص النبوي «اللهم اجعله هادياً مهدياً». فانظر أبها العاقل كيف كذبوا على رسول الله ﷺ فأضلوا وضلوا. فبا رحمتاه للجاهل مع هذه الأحاديث إذا قرأت [قُرئت] عليه وهو لا يعرف الدلالة، فيظن الظن الحسن بمعاوية بن أبي سفيان الباغي فيا للضلالة والعمى. فمن اعتقد في معاوية أنه هاد مهدي فهو الناصبي حقاً بلا محالة. وصدقت دعوى العامة من الزيدية أن من قرأ في كتب الحديث فهو الناصبي»⁽¹⁾.

ويتحسر النعمي في القسم الأخير من «السيف الباتر» على ما وصلت إليه الأمور في أيامه، إذ يسمح أئمة القاسميين بقراءة هذه المصادر، وبذلك ينتكرون لمذهب أسلافهم. ويسأل: كيف لا ينكر الحكام من آل محمد على من يقرؤون هذه المؤلفات في مساجد الزيدية؟⁽²⁾ ويقول في مكان آخر:

«ولكن هيئات هيئات، أين ولاية الأمر الدائبين عن أعراض آبائهم الطاهرين. هذه فاطمة بنت محمد حبيب رب العالمين»

(1) السيف الباتر، ورقة 23 ب.

(2) المصدر نفسه، ورقة 26 ب.

انتهاك عرضها فلم يغير من أمره شيئاً. وعما قليل تراء قاضياً من قضاة ولاية الأمر، يحكم على الصغير والكبير، مجازاً على فعله من انتهاك فاطمة بنت محمد والأئمة من أهل بيت نبيه. وهذه العادة في هذه الأمة... فلم يزجروا عن هذه الضلالة العظمى، حتى صار الآن كثير من طلبة العلم في جامع صنعاء وغيره حاكفون (حاكفين) على القراءة في هذه الكتب، متدينون (متدينين) بما فيها، وأهملوا كتب أهل البيت الطاهرين حتى ضيئهم الله وجملهم من المخذولين... فإذا رأوا طالباً يطلب العلم في كتب أهل البيت عليهم السلام أو يكثر ذكر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب سلام الله عليه غمطوا حقه وتسيبوا لعداوته، وشيخهم الكبير صاحب هذه الرسالة الباطلة، فقد أكلم الفؤاد وشرذ الرقاد. فأين أهل الحمية والدين؟ وأين الزيدية الميامين؟ فوالله لو يرخى لهذا الفقيه الرسن لأفنى كما أفتى النبيع في دماء آل الحسن»⁽¹⁾.

ثم يضرب النعمي أمثلة على أئمة سابقين حرّموا استخدام هذه المؤلفات في المساجد لبثت أن هذه كانت عادة زيدية شائعة. وأول إمام استشهد به إمام سابق على الفترة القاسمية يدعى المهدي علي بن محمد بن علي (توفي سنة 773هـ/1371م) الذي قيل إنه أمر أن من يجلس في مساجد الزيدية لتدريس كتب أحداثهم وإنكار أقوال العترة سيوقف، ويُعتقل إذا واصل ذلك⁽²⁾. والأهم أن النعمي يدّعي أن هذه كانت عادة الإماميين القاسميين في القرن السابع عشر، المؤيد محمد والمتوكل إسماعيل. ومن

(1) السيف الباتر، ورقة 28 ب - 29 ب. ولعل النعمي يشير إلى المؤرخ اليمني المشهور في ربيع عبد الرحمن بن علي الشيباني (توفي سنة 944هـ/1536م)، المعروف بابن النبيع، ولم أهنر على أية إشارة إلى الفتوى المذكورة آنفاً. انظر: أيمن فؤاد سيد، مصادر تاريخ اليمن، ص 200 - 205.

(2) السيف الباتر، ورقة 30 ب.

الواضح أن المتوكل إسماعيل منع فابريس مجاميع الحديث السنية في الجامع الكبير في صنعاء. ويبدو أن الإمام القاسمي الثاني المؤيد محمد، قد ضَمَّن الرسالة التي أعلن بها دعوته بعنوان «رسالة إلى أهل الله» القرار الذي أصدره الداعي الحسن بن زيد في طبرستان (على بحر قزوين) سنة 252هـ/866م إلى ولاته. ويرفع القرار مكانة الروح الزيدية لهؤلاء القاسميين المبكرين إلى مستوى المثل الأعلى فيقول:

«قد رأينا أن نأخذ أهل عملك بكتاب الله وملة رسوله ﷺ وما صَحَّ عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه في أصول الدين وفروعه، وإظهار تفضيله على جميع الأئمة، وتنهاهم أشد النهي عن القول بالجبر والتشبيه ومكابدة الموحدين القائلين بالعدل والتوحيد، وعن التحكك بالشيعة، وعن الرواية في تفضيل أعداء الله وأعداء أمير المؤمنين صلوات الله عليه وسلامه. وتأمرهم بسم الله الرحمن الرحيم، والقنوت في الفجر والوتر بالقرآن، وتكبير خمس على الميت، وترك المسح على الخفين، وإلحاق حيٍّ على خير العمل في الأذان، وأن تجعل الأذان والإقامة مثي مثي، وتحذر من تعدّي أمرنا، فليس لمن خالف أمرنا ورأينا إلا سفك دمه...»⁽¹⁾.

ويرى النعمي أن استخدام مجاميع الحديث السنية يقتضي التخلي عن بعض الآراء الفقهية الهادوية (مثلاً: العبادات) بالإضافة إلى معتقدات مذهبية. وهكذا فإن المذهب الهادوي كله يتعرض للخطر هنا. ويشارته إلى أن القاسميين المبكرين كانوا هادويين متشددين، يَبِّين التناقض بينهم وبين الأئمة في أيامه. فقد جسد الأئمة المبكرون العقائد الزيدية حول حكم أهل البيت الرشيد، ودافعوا عن مذهبهم مع السيطرة على دولة واصلت توسعها.

(1) السيف البائر، ورقة 29 ب. Cl. Ignaz Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton University Press, 1981), pp 205-6 Madelung, Der Imam al-Qasim, pp. 154-9

أما أئمة القرن الثامن عشر فلم يتخلوا عن الزيدية فحسب، في تقدير النعمي، بل رعدوا أولئك الذين بذلوا الجهود في سبيل زوالها، من أمثال الشوكاني، وحموهم. ويشير النعمي في إحدى استنتاجاته الختامية إلى الشوكاني ملمحاً إلى خصم قديم للهادويين هو نشوان الحميري (توفي سنة 1178هـ/1773م)، ويقول إن لكل عصر نشوانه في الواقع⁽¹⁾. والحق أن التواصل التاريخي لهذا النزاع طويل الأمد، وعُبرت نتائجها عن نفسها في أعمال شغب أخرى لاحقة.

(1) السيف البائر، ورقة 31 ب.

أعمال شغب في صنعاء سنة 1216هـ/1802م

حدثت أعمال شغب أخرى في صنعاء في 12 رمضان سنة 1216هـ/ 11 كانون الثاني/يناير سنة 1802م. إلا أن الحوادث اتخذت هذه المرة تحولاً أعتف من سابقتها، وكانت نتائجها على الهاديين أخطر بكثير. إذ يروي الشوكاني أنه كان في رمضان من ذلك العام يتولى تدريس صحيح البخاري في الجامع الكبير بصنعاء بعد صلاة العشاء، وكان الكثير من العلماء ومن الناس العاديين يحضرون دروسه⁽¹⁾. ويقول إن هذا أثار غيظ وزير رافضي، له بسمه، طلب من أحد مشايخ الشوكاني السانقي، هو السيد يحيى بن محمد الحوثي، تدريس مؤلف زبدي متاصر لعلي. وأسست للحوثي حلقة في مسجد صلاح الدين وأضيء حولها عدد من الشموع. وقرأ الحوثي فيها بصوت مسموع مؤلفاً بعنوان «تفريج الكروب» لإسحاق بن يوسف بن المتوكل إسماعيل، يصعد فضائل علي⁽²⁾. ويضيف الشوكاني أن الحوثي تجاوز ما يحتويه الكتاب إلى لعن بعض الصحابة بأمر من الوزير الرافضي الذي أراد أن يغضب موظفي الحكومة من الأمويين في ذلك

(1) وكان الشوكاني يحاول توطيد عادة قراءة مجاميع الحديث المدنية وتدريسها في المساجد خلال شهر رمضان مع إعطاء اهتمام خاص لصحيح البخاري ومسلم. ويبدو أن هذا قد أصبح منذ زمنه تقليداً يتبعه العلماء في اليمن.

(2) كتب إسحاق بن يوسف أيضاً كتاباً بعنوان «إجابة الناسي إلى نفي الإجماع في أن أبا بكر أفضل من أمير المؤمنين علي»، مخطوط، صنعاء، المكتبة الفرية، مجروح رقم 22 و37. انظر أيضاً البدر، ج 1، ص 137 - 137 حيث يقول الشوكاني إنه يميل إلى الإنصاف في مسألة السنة مقارنة بالملعب الهادي ولم يكن متعصباً لهذا الملعب، لكنه لم يظهر هذا خوفاً من أن يحاق به «الجامدون من الفقهاء» الهاديين.

الوقت. ويبدو أن الكثير من العامة حضروا ليروا ويسمعوا الحوثي وكانوا يصرخون معه يلعنون الصحابة⁽¹⁾.

وزادت خطورة الوضع حين بدأ الحوثي قراءة المؤلف في الجامع الكبير بصنعاء، مركز التعليم الرئيس الذي بدأ أن علماء الحديث كانوا يتحكمون فيه في ذلك الوقت. وعندما سمع الإمام المنصور علي بذلك أرسل من يبلغ وزير الأوقاف السيد إسماعيل بن الحسن الشامي أن يأمر الحوثي بالعودة إلى مسجد صلاح الدين. فطلب الشامي من أحمد بن محسن حاتم، المؤذن الأول (رئيس المثلثة) في الجامع الكبير إبلاغ الحوثي. وحين وصل في ذلك المساء من جاؤوا إلى الجامع الكبير للاستماع إلى الحوثي واكتشفوا أنه لم يأت بسبب أمر الإمام، أثاروا شغباً رافعين أصواتهم يسيون ويمنون أداء صلاة العشاء. وسرعان ما التحق بهم من يشكون في الحكومة ومن يخفون وفضهم (أي المشاعر الشيعية)، وخرج الجميع من الجامع يصرخون⁽²⁾. ويوفر النص التالي في حوليات جحاف شرحاً مفصلاً لما حدث عقب ذلك:

«وفيها، (في) شهر رمضان ثارت العامة وتحزبت، وظهرت الإحن من الشيعة، وصرخت الفوغاء في الطرقات والأسواق يلعنون معاوية، ويسلمون على علي - رضي الله عنه - وذلك ليلة الاثنين ثاني عشر شهر رمضان، في الثلث الأول من الليل. وخرجوا من جامع صنعاء بعد أن منعوا إمام الصلاة من التقدم إلى المحراب جهلاً وغباءة وجفاء. وخرجوا إلى باب حسن بن عثمان الأموي فرجموا طافات بيته... فطلب حسن ابن عثمان عبيده الذين يبابه وجماعة من أصحابه وأمرهم أن

(1) المصادر التي تصف الأحداث المذكورة هنا هي: البدر، ج 2، ص 344 - 348. أدب الطلب، ص 30 - 34. جحاف، دور نحور، ورقة 222 ب - 224 أ. العمراني، إتحاف النية، الورقة 34 ب - 35 أ. العمري، الإمام الشوكاني، ص 106 - 116.

(2) البدر، ج 2، ص 345.

يرموا بالبنادق، وحلدهم الرصاص خوفاً من القتل وتوسع المحنة. وقصدوا بيت الوزير الحسن بن علي حشش وهو بالقرب من بيت ابن عثمان فرماهم أصحابه بالحجارة فأنزلتهم فتركوه وعادوا على ابن عثمان يصيحون بلعنه ولعن معاوية. والإمام بذره حائر الفكر من ثورة العامة. وقصدت طائفة منهم بيت ناظر الأوقاف إسماعيل بن حسن الشامي الهاشمي فرجموه وأفزعوهم من بيته من حريم آل رسول الله ﷺ، فصيحون بالويل والشور وهم يرجمون ويصيحون بلعن معاوية. وهذه حركات الأشرار أهل الفساد. فإنه سمع صراخ أولئك النساء جماعة منهم فأجابوهن إنا لا نقلع عنكن حتى تلعن معاوية. فلعنته فتركوا الرجم... فقصصوا مدرسة الإمام شرف الدين لما بلغهم أن ناظر الوقف بها، وهو من خيار أولاد علي بن أبي طالب... وأرادوا قتله فأغلق عليه سندها (مقصورتها). فخرج من بابها الشرقي فقلعوا بابها الغربي ودخلوا فلم يبقوا له على أثر. واجتمعت طوائفهم وتقدمت إلى باب الإمام يصيحون بلعن معاوية. وتكاثر الجمع باب الوزير الأموي، فأرسل الإمام ولده محمداً أن ينزل على الوزير ابن عثمان بجماعته ليؤمن روعته فأقبل، فلما رآه الناس تفرقوا...⁽¹⁾.

وعلى عكس الشوكاني الذي يذكر أن الوزير الرافضي قام بدور رئيس في هذه الأحداث، يلقي جحاف اللوم على أفعال المؤذن أحمد حاتم، ويدعي أنه تحرك بدافع الغيرة من نجاح علي بن إبراهيم الأمير في كسب قبول الجمهور. وقد كان علي الأمير حفيد محمد بن إسماعيل الأمير وأحد الخطباء المهيمنين في صنعاء في ذلك الوقت. وكان يتبنى آراء علماء الحديث، وتعرض بيته للرجم خلال الأحداث المذكورة آنفاً⁽²⁾. ويقول

(1) جحافه: دور نحور، ورقة 222 ب - 224 أ.

(2) انظر: البدر، ج 1، ص 420 - 422. وقد مات علي بن إبراهيم الأمير سنة 1219هـ/1805م.

جحاف إن المؤذن حاتمًا كان يحاول تقليل شعبية الأمير بجعل الحوئي يخطب في الجامع الكبير. إلا أن حاتمًا في الأخير أرغم على طاعة أوامر الإمام. وأيًا كان الأمر، فإن الشوكاني يعلق على الأحداث قائلاً إن بيت علي الأمير تعرض للهجوم لأنه «لم يكن رافضياً لغائاً»، ويقول عما حدث للعلفي إن السبب أنه «أموي النسب»، في حين قال إن سبب ما حدث لحشش أنه كان «متظاهراً بالسنة متبركاً من الرفض»⁽¹⁾.

ويمكن للمرء فقط أن يخمن من كان الوزير الرافضي. ويخلب الظن أن المرشح الأوفر حظاً السيد أحمد بن إسماعيل قايع، الذي كان وزيراً في عهد المنصور يشرف على تحصيل الواجبات من الحديدية والحيمة وبلاد حراز وأغلب مناطق اليمن الأسفل. فقد قام عامل الحديدية سنة 1196هـ/1782م بإبلاغ الإمام أن قايعاً يطلب أكثر من الدخل الشهري المقرر بثلاثة آلاف ريال من المينة. وكان المعتاد فيما يتعلق بمدن مواني تهامة مماثل لما يطبق على الحديدية التي زوّدت صنعاء بثلاثة آلاف ريال في الشهر، ليعطى ما يتبقى من الدخل - ما بين أربعة آلاف وائني عشر ألف ريال - مدخراً في المينة⁽²⁾. وعندئذ يستطيع الإمام أن يستخدم المبالغ المدخنة في حال الطوارئ في أي مكان آخر. وكانت نتيجة هذه المعلومات عما فعل قايع أن سحب الإمام منه وظيفة الإشراف على الحديدية، وسحب منه سنة 1206هـ/1791م، لأسباب غير معروفة، حق الإشراف على بلاد حراز وأوكل المهمة إلى العلفي الأموي⁽³⁾. وربما أدى الحسد أو الاستياء بقايع إلى تحريض الحوئي لقراءة مؤلف هادوي في الجامع الكبير، وهو ما كان عاملاً في التحريض على الشغب الذي تعرض فيه بيت العلفي للرجم. لكن

(1) البدر، ج 2، ص 346.

(2) انظر: نيل الوطر، ج 1، ص 73.

(3) نيل الوطر، ج 1، ص 71 - 73. يقن إسماعيل الأكرع أيضاً أن قايعاً كان وراء الأحداث المذكورة، انظر: حجر العلم، ج 4، ص 2252 - 2253. وكذلك العمري، ص 74 - 77.

لا يمكن إعادة حوادث الشغب إلى أفعال فرد واحد فقط، كما يفهم مما قال الشوكاني. ويجب النظر إليها في أجواء التوتر الديني في صنعاء في ذلك الوقت كما ينعكس في الجدل الديني، وهذه النظرة وحدها يمكن تفسير الإجراءات شديدة القسوة التي اتخذتها الدولة ضد الهادويين المتشددين وأكثرهم لم يشترك مباشرة في أعمال الشغب.

ففي الليلة التي تلت الشغب، استدعى الإمام الوزراء وقادة الجند ومعهم الشوكاني، قاضي قضائه، للتشاور وقرر أن يسجن الحوثي، وعليًا الأمير، والشامي، وحاتمًا، وإسماعيل بن عز الدين النعمي، مؤلف «السيف البائر». ومع أن النعمي لم يشترك في الحوادث، دخل السجن بسبب معتقده الهادوية المتشددة باعتراف الشوكاني نفسه⁽¹⁾. وكان دور الشوكاني حاسمًا فقد نصح الإمام أن لا يسجن الهادويين المتشددين فحسب، بل أن يجري تحقيقًا للكشف عن جميع المشاركين في أعمال الشغب. واستغرق هذا التحقيق بقية شهر رمضان. ويكشف تقريره لسجن النعمي عن إدراكه للخطر الذي مثله الهادويون المتشددون. يقول:

«وكان من أشدهم في ذلك السيد إسماعيل بن عز الدين النعمي، فإنه كان رافضياً جليلاً مع كونه جاهلاً جهلاً مركباً وفيه حدة تفضي به إلى نوع من الجنون. وصار يجمع مؤلفات من كتب الرافضة ويحليها في الجامع على من هو أجهل منه، ويسعى في تفريق المسلمين ويوهمهم أن أكابر العلماء وأعيانهم ناصبة ببخضون عليًا كرم الله وجهه، بل جمع كتاباً يذكر فيه أعيان العلماء وينفر الناس عنهم، وتارة يسميهم سنية وتارة يسميهم ناصبة. ومع هذا فهو لا يدري

(1) كان رد فعل الإمام يسجن جميع الأطراف المعنية حادثة شائعة لدى الأئمة القاسمين. ولا ثاني المعاملة في شكل عقاب جسدي أو نفي أو إعدام أو غرامة مالية أو إطلاق من السجن إلا لاحقاً بعد أن تهدأ العواصف.

بنحو ولا صرف، ولا أصول ولا فروع، ولا تفسير ولا حديث. فلا يعرف شيئاً إلا مجرد المطالعة لمؤلفات الرافضة الإمامية ونحوهم، الذين هم أجهل منه. ويشبه الرجلين رجل آخر هو أحد عبيد مولانا الإمام حفظه الله، اسمه خرخام، رأس ماله الاطلاع على بعض كتب الرافضة المشتملة على السب للمخلفاء وغيرهم من أكابر الصحابة. فصار هذا يقعد في الجامع ويحلي سب الصحابة على من هو أجهل منه. فهذه الأمور هي سبب ما قدمنا ذكره⁽²⁾.

ويصف الشوكاني الهادويين المتشددين بأنهم يجهلون الحقيقة الموجودة في التصوف التي لا يستطيع تفسيرها وتعليمها سوى عالم يمتلك قدراته، وحائز على ما حاز عليه من تعليم. أما الهادويون المتشددون فقد قالوا إنهم لم يتمسكوا بما في مصادرهم فحسب، بل إن المسائل موضوع الجدل تتناول في النهاية التزام المرء سياسياً ودينياً بقضية أهل البيت، وبذلك تتجاوز اعتبارات التعليم والعلم. وتلقي العقوبات التي فُرِغت على مثيري الشغب والهادويين المتشددين الضوء على النفوذ الذي كان الشوكاني يتمتع به لدى الإمام، والمدى الذي بلغه وقوف الإمام في ذلك الوقت إلى جانب علماء الحديث. وأصبحت الهادوية عقيدة تحريض على الدولة وسلطانها، مثلما كانت دائماً حين يقوم داع منافس لينتحدى الإمام الممسك بالسلطة، باستثناء أن الهادويين في ذلك الوقت نظروا إلى الدولة باعتبارها سنية ما دامت قد سمحت بقراءة المؤلفات السنية في المساجد الزيدية ومنعت تدريس المؤلفات الزيدية فيها.

وفي 4 شوال 1216هـ/ 7 آذار/ مارس 1802م أمر الإمام بإحضار تسعة عشر عالماً سجيناً ممن حرضوا على إثارة الشغب ليُجْلَدُوا بقسوة أمام نافذة قصره. وفي اليوم التالي تم إحضار اثنين وأربعين سجيناً آخر، من

(1) البهر، ج 2، ص 347.

العامة المشركين في الشغب، وجلبدوا بالسياط أيضًا. وحلقت الطبول (المرافع) على ظهور خمسة منهم اتهموا بسرقة بيت العلفي، وغزروا بقرع تلك الطبول على ظهورهم والطواف في المدينة. وفي 27 من شهر ذي القعدة/ 1 نيسان/ أبريل، قيّدت أرجل اثنين وثلاثين من المسجونين، وعوقب ستة عشر منهم بالنفي إلى جزيرة كمران في البحر الأحمر، وأُرسل الباقيون إلى سجن في جزيرة زيلع. وقد مات الجميع في مناهم، ومنهم التعمي الذي مات قبيل سنة 1220 هـ/ 1805 م⁽¹⁾. أما بقية المساجين، الذين كانوا إما وزراء أو علماء حديث، فقد أطلق سراحهم بعد أيام قليلة، وهو ما يوضح أي تيار مالت إليه السلطات. ويقول جحاف إن ما قام به الإمام من فعل قد أكسبه قوة وأثار الخوف والرعب، وجعل الناس يتجنبون الطُّرُق التي يسلكها. وأصبح باستطاعته الخروج من قصره مع حاشية صغيرة فلا يجرؤ أحد على أن ينظر في عينيه⁽²⁾. وأصبحت النظرة الإمامية في ذلك الوقت سنية. وبعد ذلك بأكثر من خمس وثلاثين سنة وصل إمام هادوي إلى السلطة في صنعاء من جديد.

وتعود المسائل التي جرى الصراع عليها في هذا المشهد إلى الزمن الذي تلا وفاة النبي مباشرة. وجرى إثارتها في اليمن كلما اصطدم الزيدون مع خصومهم. إلا أن ما أعطاها قيمة في يمن أواخر القرن الثامن عشر أنه كلما أثيرت مسألة أن الخلفاء الثلاثة الأول اغتصبوا حقوق علي، نُظر إلى الشوكاني باعتباره متطرفًا يفتصب سلطة علماء الزيدية الهادوية داخل مؤسسات الدولة وفي تحديد ماهية المذهب.

(1) البحر، ج 2، ص 205 - 206. وشهد الرحالة الإنكليزي Vicount Valentia أنه رأى هؤلاء المساجين في المنفى ووصفهم بأنهم متمصبون. انظر Valentia, Voyages and Travels, vol II, pp. 353-4

(2) جحاف، دور شعور، ورقة 223 ب - 224 أ.

مزید من المقاومة الهادوية

كان المثال الثاني على المعارضة لعلماء الحديث حين وقع أحد أحفاد المتوكل إسماعيل، هو السيد أحمد بن علي، الذي تنمذ خلال وقت طويل على الشوكاني، في نوع من النزاع أو المنافسة مع تلاميذ آخرين للشوكاني، وشعر أن شيخه يقف إلى جانب خصومه. ونتج عن ذلك أن أخذ أحمد أحد مؤلفات الشوكاني وأشاع بين «العامة» و«المتفهمة المفسرين المتعصبين» أن فيه آراء كريمة. ولم يُشر إلى عنوان هذا المؤلف، لكن الشوكاني قال فيه إن «الفرقة الناجية» هي تلك التي تلتزم بعمل رسول الله وصحابته، وليس أتباع المذاهب المختلفة الذين يدعي كل منهم أن مذهبه هو الفرقة الناجية⁽¹⁾. بمعنى آخر، قُلم الشوكاني كما لو كان يدّعي أن أتباع السنة، وفقًا لما فهمه علماء الحديث، هم وحدهم هم الفرقة الناجية، وهذا يعني أن الهادويين الذين يعطون قيمة أقل لمؤلفات الحديث السنية وقيمة أكبر لمعتقدات ملهمهم ليسوا ناجين. والحقيقة أن تفرعات هذا القول كانت خطيرة، لأن الأمر يتصل بالنجاة الأبدية.

ونظر الهادويون إلى الأئمة الذين عمل الشوكاني في خدمتهم باعتبارهم يأخذون بمنهج علماء الحديث، ولذلك اتهموهم بأنهم معادين للزيدية. ومن الوسائل التي بقرها المذهب الزيدي للرد على ما يراه المعر فاسدًا أو ظالمًا أن «يهاجرو»، أو أن يخرج إلى «هجرة»⁽²⁾. وهذا ما حدث

(1) القصار، ص 395 - 396. نيل الوطر، ج 1، ص 163 - 164.

(2) تُعدّ «الهجرة» مثقلاً معروفًا سي أن صافه بوضوح الزيدون الأول. لقد قال الإمام القاسم

ابن إبراهيم إن أمر القرآن للمسلمين الأولين في مكة أن يظلوا صلاتهم بالظلمة ويهاجروا

في ذلك الوقت، إذ خرج كثير من الزيديين من صنعاء إلى المناطق القبلية الشمالية أو إلى مدن مثل صنعاء حيث سعوا للحصول على دعم لمقاومة النظام. وأول عالم مهم فعل ذلك السيد إسماعيل بن أحمد لكسي (توفي سنة 1250هـ/1834م) المكنى بـ«مفلّس» الذي «هاجر» مع بعض أنصاره سنة 1220هـ/1806م إلى ظفير حجة حيث «دعا إلى نفسه» بالإمامة، متخذًا لقب الموكل على الله⁽¹⁾ ولم تنق دعوته القول باستشهاده أفراد فلبس في صنعاء، كما يبدو، ففادر عندئذ صنعاء وحاول في مناسبات تالية تحريض فنانل برط بتحروج على الحكومة في صنعاء، دون أن يصيب نجاحًا كبيرًا كما يبدو. وبعد قضاء سبع عشرة سنة في صنعاء رجع مفلس إلى موطنه في هجرة الكبس، حيث عمل بالتعليم والخطابة مقيمًا على دعوته بالإمامة. وقد تُوُفِّي في ذمار.

فرض على جميع المؤمنين أدائه، وعليهم أيضًا أن يهاجروا من «دار الظلم» بمعنى جوار الظلمة الأشرار، حتى لو كان الجيران مسلمين أيضًا في الظاهر. انظر: Madelung, Der Imam al Qasim pp. 138f. idem, A Matarribi manuscript, reprinted in Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London, Variorum Reprints, 1985), art XIX, p. 77.

(1) إسماعيل بن حسين جفمان، الدر المنظوم في تراجم الثلاثة النجوم، تحقيق زيد الوزير (ماكليين، فيرجينيا: مركز التراث والبحوث اليمني، 2002م)، ص 75 - 84. أشعر بالامتنان لزيد الوزير الذي زودني بنسخة من هذا المؤلف الذي يتكون من تراجم العلماء الهادييين إسماعيل بن أحمد مفلس، وأحمد بن علي السراجي، والحسين بن علي المؤيدي. فقد ثار مفلس على المنصور علي في حين ثار السراجي والمؤيدي على المهدي عبد الله. للحصول على ترجمة مفلس، انظر: البدر، ج 1، ص 141 خيل الوطر، ج 1، ص 259 - 261.

محمد بن صالح السماوي (توفي سنة 1241هـ/1825م)

وجاءت أهم محاولة لانتقاد الشوكاني بسبب آرائه المتمتية إلى علماء الحديث من عالم هاديي متشدد يسمى محمد بن صالح السماوي (توفي سنة 1241هـ/1825م)، الملقب بابن حريوة. وكما شرحنا آنفًا، عُذَّ ابن حريوة آراء الشوكاني حول الاجتهاد، إذا أُضيفت إلى السلطة التي امتلكها باعتباره قاضي القضاة، تهديدًا للمذهب الهاديي ووسيلة للتمكين لنفسه كي يكون مرجعًا شرعيًا أعلى في اليمن. وجاء الصدام العلمي مع ما كتب الشوكاني سنة 1235هـ/1820م في «السليل الجرار»، إذ يوجه فيه النقد سطرًا فسطرًا، وحسنًا لـ «كتاب الأزهار»، المرجع الفقهي الرئيس عند زيدية اليمن. وحسن كتب الشوكاني «السليل الجرار» كان يبني على تراث وجد قبله في اليمن قوامه التعليق على «كتاب الأزهار». فقبله كتب من علماء الحديث الحسن الجلال وابن الأمير مؤلفات مماثلة للسليل الجرار، وسار الشوكاني على هديها، وبخاصة كتاب «ضوء النهار» للجلال⁽¹⁾. إلا أن نقد الشوكاني بدا أكثر حماسة وأشد من نقد سابقه.

ورد ابن حريوة على «السليل الجرار» بمؤلف بعنوان «الخطم الزخار» المطهر من رجس السيل الجرار، يتهم فيه الشوكاني بالانتحال مما كتب الجلال، ويتحديده أكبر بالانتحال مما كتب ابن حجر في «تلخيص الحبير» و«فتح الباري»⁽²⁾. ويضيف ابن حريوة أن الشوكاني يحرف مقالات أهل

(1) انظر: البدر، ج 2، ص 223.

(2) الخطم، ج 1 (مقدمة)، ص 65 - 74، 132 - 133.

البيت ويكره العترة ويعاني من «جهل مرگب»⁽¹⁾. كما يقول ابن حريوة إن الشوكاني يعمل لتقويض المذهب الهادي، كما يعتقد بعض الهاديين المعاصرين، من خلال استئصال «كتاب الأزهار» لمحل محله كتاب الشوكاني في الفقه بعنوان «الدور البهية»، والتعليق عليه بعنوان «الدواري المضينة»⁽²⁾. وفي النهاية يدعي ابن حريوة أن الشوكاني ينتمي في الحقيقة إلى مذهب محمد بن عبد الوهاب. يقول ابن حريوة:

«فأنت بعد زعمك للاجتهاد المطلق وقيامك بجميع أدواته ماذا تريد بهذه الأقوال والترجيحات التي تشبها في مؤلفاتك؟ إن كان ذلك ليأخذ الناس بها ممن ليس لهم من العلم ما لك كان هذا هو التقليد الذي نهيت عنه! والمقلد مخير إن رجع عنده قولك تعين عليه الأخذ به وإن رجع قول أهل البيت تعين عليه الأخذ بقولهم. وما اجتهدك بعد فرض صحته إلا كاجتهاد واحد من المجتهدين. ولا نعلم واحدًا من مجتهدي الأمة زعم أنه يتعين الأخذ بقوله واجتهاده ولا يجوز الأخذ باجتهاد غيره إلا من شاركهم في مذهبهم، أعني النجدي وحسن بن خالد...»

ومن جملة ما قاله النجدي إنه على الحق في مسائل الخلاف وغيره على الباطل، وبهذا استحلت دماء المسلمين وأموالهم. وأنت على هذا المذهب. فلهذا تروم أن تدنس أقوال أهل البيت بنسبتها إلى الباطل، وتكلف ترويع مؤلفاتك وأقوالك وأنها هي الحق»⁽³⁾.

وقد دفع ابن حريوة حياته ثمنًا لموقفه المبني، قبل أن يكمل كتابة

(1) النظم، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 50.

(3) المصدر نفسه، ص 128 - 129. كان الحسن بن خالد (توفي سنة 1234هـ/1819م) سيدًا من علماء الحديث من هجرة حماد في حسير. ويبدو أنه كان يأخذ بآراء مماثلة لآراء الشوكاني وكان مستشارًا وحاكمًا في عهد الشريف حمود الذي حكم جزءًا كبيرًا من تهامة حتى عزله في النهاية جبرش محمد علي. انظر: نيل الوطر، ج 1، ص 323 - 327.

«النظم». وأدى حدث وقع في المخا إلى تسريع ذلك. فقد رُوي أن عددًا من «الإفرنج» كانوا في الميناء هاجموا امرأة «شريفة» من تمز وأرادوا اغتصابها. فصرخت طالبة النجدة، وتضارب فقيه من صنعاء كان في المخا في طريقه إلى الحج مع أحد الإفرنج، وطعته. فأمسك أهل المخا بالفقيه وسلموه إلى «العامل» (ممثّل الإمام) الذي أرسله مقيّدًا إلى صنعاء حيث يبدو أنه سجن. ولما مثل ابن حريوة عن رأيه في هذا الأمر كتب ردًا قاذخًا انتقد فيه الإمام المهدي عبد الله بسبب سجن الفقيه الذي دافع عن الشرف، وبسبب الأحوال المحزنة والتساهل في الأمور الدينية. فأثار هذا غضب المهدي. واستغل ذلك عدد من القضاة ودفعوا الإمام لمعاينة ابن حريوة على الإساءة. وفي 16 من ذي الحجة سنة 1240هـ/1 آب/أغسطس 1825م أمر الإمام باعتقال ابن حريوة. وداروا به تعزيرًا في شوارع صنعاء والطبول على ظهره، وجُلد بالسياط، وألقيت عليه النفايات. وأرسل بعد ذلك إلى جزيرة كمران ثم أعيد بعد ذلك بقليل إلى السجن في الحديدة. وأصدر بعض العلماء (لم تذكر أسماءهم) فتوى بإعدامه، وقُطِع رأسه في 10 من شهر محرم سنة 1241هـ/25 آب/أغسطس 1825م وضُلب. وقيل إن رأسه واصل قراءة آيات من القرآن الكريم حتى بعد قطع رأسه⁽¹⁾.

ومع أن التاريخ لإعدام ابن حريوة بالعاشر من محرم مقصود لدلالته الرمزية، لأنه يتطابق مع مقتل الحسين في كربلاء ومن ثم يمكن التشكيك في صحته، أصبحت قصة قتله مادة أسطورية في تعامل الهاديين في اليمن مع السياسة الحديثة. إذ يعتقدون أنه شهيدٌ قتله حاكم ظالم، ويشيرون بأصبح الاتهام إلى الشوكاني في إصدار الفتوى بقتله. يقول أحمد الشامي، المثقف الحديث، عند مناقشة هذا الأمر إن الشوكاني قال في وصيته

(1) انظر: نيل الوطر، ج 2، ص 274 - 279. المصري، الإمام الشوكاني، ص 269 - 272. أحمد الشامي، نفعات ونفعات من اليمن (بيروت: دار الندوة الجديدة، 1988)، ص

الآخيرة إنه يسامح جميع من تعدوا عليه باستثناء من اتهموه بأن له يدًا في قتل ابن حريوة. ومع ذلك يضيف الشامي قائلًا إن من المستحيل تصديق أن الشوكاني لم يستطع على الأقل إنفاذه من هذا المصير بالنظر إلى مكانته المميزة في بلاط المهدي عبد الله⁽¹⁾. وأيًا كان الأمر، أصبح إعدام ابن حريوة قضية مشهورة وأدى إلى محاولات خطيرة لإسقاط النظام القائم.

أحمد بن علي السراجي (توفي سنة 1248هـ/1832م)

تواصلت التمردات الهادوية بعد مغلس. ففي شهر صفر سنة 1247هـ تموز/يوليه 1831م⁽¹⁾ هاجر من صنعاء أحد كبار علماء صنعاء الهادويين، السيد أحمد بن علي السراجي (توفي سنة 1248هـ/1832م)، ومعه عدد من تلاميذه وأنصاره، بسبب الظلم الذي تمارسه الدولة وسوء إدارة الأوقاف، بالإضافة إلى أمور أخرى. وقبل أن يستطيع السراجي أن يذهب إلى إمامته، سافر إلى هجرة الكيس ليناقدش الأمور مع مغلس لاستيضاح من سيكون الإمام، إذ كان مغلس قد دعا لنقمه بالإمامة. ويبدو أن النقاش انتهى إلى أن يتنازل مغلس عن دعوته وبذلك سمح للسراجي بإعلان دعوته⁽²⁾. ويشير شعور السراجي بأن من الضروري أن يطلب الإذن من مغلس إلى واقع أن الهادويين اعتبروا أن الأئمة الشرعيين ليسوا أولئك المقبضين في صنعاء. وبدا كما لو أن إمامة موازية قد وجدت، بوجود إمامة تدعي أن لها شرعية أكبر من شرعية إمامة صنعاء لكنها غير فعالة سياسيًا وعسكريًا. وهذا ملموس في مؤلفات التاريخ الهادوية، مثل «الشحف شرح الزلف» لمجد

(1) يوجد بعض الاضطراب في تحديد تاريخ هجرة السراجي مشرقًا من صنعاء. إذ تدعي بعض المصادر أن ذلك كان في 1247هـ/1831م في حين تدعي مصادر أخرى أن ذلك قد حدث بعد سنتين من هذا التاريخ، سنة 1249هـ/1833م. انظر: نيل الوطر، ج 1، ص 151. الجرائي، المقتطف، ص 263. الصمري، مئة عام، ص 237. جثمان، الدر المنظوم، ص 49 - 52، 88.

(2) جثمان، الدر المنظوم، ص 89.

(1) الشامي، نقحات ولفحات، ص 404.

الدين المؤيدي، أو «الدر المنظوم» لإسماعيل جفمان، والتي تضع قوائم خاصة بمن تدعي أنهم أئمة «شرعيون»، وتتجاهل على نحو ملحوظ وجود حكام في صنعاء يدعون أنهم أئمة ويمسكون بالسلطة الفعلية.

ويُعيد رحلة السراجي إلى هجرة الكبس، دها بالإمامة لنفسه وقام متمردًا على المهدي عبد الله (توفي سنة 1251هـ/1835م)، بدعم من قبائل خولان، وأرحب، ونهم، وآخرين من بلاد حاشد وبكيل⁽¹⁾. وكانت مادة الحشد في تمرد السراجي إعدام عدو الشوكاني للدود ابن حريوة فيما سبق، سنة 1241هـ/1825م⁽²⁾. وينعكس الفيظ الهادي من الشوكاني في الأبيات التالية من قصيدة كتبها إسماعيل جفمان، أحد أنصار السراجي وأحد من كتبوا ترجمة له⁽³⁾:

قتلوا محمدًا بن صالح جرأة وهو الإمام الناقد النظار
ما فيه من عيب سوى إنحامه لنا صبين يقول هم فجار
يل حبطه والوصفي وفاطم وينبهم من للفخار فخار
وينافه للال مجذبا بساذغا بنظمهم بين الوري زخار
فيه الدليل من الكتاب وسنة شهدت به البادون والحفار
فنجمع الأوساير أي تجمع سمينا إلى عمر وهم أعمار
مثلوا به ثبالهم ولغملهم فبا وسام منهم الجزار
وطاف بالطاغى كما قد طيف بالمطلوم وهو وسيلة الجرار
في الخزني لا يشكك ذلك عنهم أبداً وقد يتفاهل الأبرار⁽⁴⁾

(1) نيل الوطر، ج 1، ص 151، الجرائي، المقطف، ص 263، حوليات يمانية، ص 60 - 62، العمري، مئة هام، ص 236 - 239. وكان القاضي عد الرحمن بن عبد الله المجاهد (توفي سنة 1252هـ/1836م) المعلم الهادي لمن تمردوا على المهدي عبد الله ومزعرا على ابنه المنصور علي. انظر: نيل الوطر، ج 2، ص 33 - 34.

(2) انظر الجرائي، المقطف، ص 263.

(3) للاطلاع على ترجمة جفمان، انظر: نيل الوطر، ج 1، ص 270 - 273.

(4) جفمان، الدر المنظوم، ص 100 - 101.

وانتهى تمرد السراجي بالإخفاق لأن القبائل التي سارت معه لمهاجمة صنعاء تخلت عنه، قيل لأن المهدي عبد الله استمالها بالنقود. وتم اغتيال السراجي سنة 1248هـ/1832م، ويدعي أنصاره أن قاتله شخص أرسلته «دولة صنعاء»⁽¹⁾. وتعني عبارة «دولة صنعاء» في المصطلحات الهادوية نظامًا غير شرعي يمسك بالسلطة بسبب الحصاره في موقع واحد، ولا يمتلك أيًا من الصفات الشاملة لدعوة الإمامة.

وعلى الرغم من إخفاق السراجي، ظل عدد من تلاميذه ينشطون في مساجد صنعاء، وبخاصة في جامع قبة المهدي في السائلة. وقد التقى هؤلاء التلاميذ والعلماء في شهر ربيع (لعله ربيع الأول) سنة 1249هـ/1833م وبأيعوا مرًا السيد عبد الله بن الحسن بن أحمد بن المهدي عباس (توفي سنة 1256هـ/1840م)، الذي كان تلميذًا بارزًا في علوم الدين وسليل بيت القاسم من الفرع الذي أزاحه من الحكم فرع آخر يرأسه المنصور علي بن المهدي عباس⁽²⁾.

(1) جفمان، الدر المنظوم، ص 92. انظر: العمري، مئة هام، ص 236 - 239.

(2) حوليات، ص 60. ومن بين الهاديين الذين هاجروا من صنعاء السيد حسين بن علي المؤيدي، الذي ذهب إلى صنعاء سنة 1251هـ/1835م بعد أن دهاه سكانها للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: نيل الوطر، ج 1، ص 392 - 394. وج 2، ص 89 - 90. جفمان، الدر المنظوم، ص 104 - 116. إلا أن المؤيدي لم يدع الإمامة. ومن الهاديين في صنعاء الذين كانوا ينشطون في معارضة حكم المهدي عبد الله، القاضي عبد الله بن علي الفالبي والسيد عبد الكريم أبو طالب. وكان الإمام أحمد السراجي شيخهم الأساسي الذي درس بدورهم على عبد الرحمن بن عبد الله المجاهد.

عودة الهادوية إلى الحكم:

الإمام الناصر عبد الله بن الحسن

(توفي سنة 1256هـ/1840م)

مات الشوكاني سنة 1250هـ/1834م وتوفي المهدي عبد الله، آخر إمام عمل في خدمته، بعد الشوكاني سنة، في 6 شعبان سنة 1251هـ/27 تشرين الثاني/نوفمبر 1835م⁽¹⁾. فأصبح ابن المهدي إمامًا في اليوم الذي توفي فيه والده، وفقًا لتقليد أصبح في ذلك الوقت متفقًا مع ما سبقه، وتلقب به المنصور. وورث يحيى، أخو الشوكاني (توفي سنة 1267هـ/1851م) منصب قاضي القضاة. وبدأ لوهلة قصيرة كما لو أن النظام الذي أسسه الشوكاني سيتواصل، من خلال شبكة القضاة والتلاميذ.

إلا أن عهد المنصور علي لم يبق سوى ما يزيد قليلًا على سنة، وانتهى بتمرد جنوده بسبب تأخير دفع مرتباتهم⁽²⁾. ففي ساعة متأخرة من يوم

(1) يرى الجرافي أن المهدي عبد الله كان آخر إمام في الدولة القاسمية يمتلك جميع شروط الحكم والقيادة، انظر: المقطف، ص 264.

(2) تعد الفعلة التي تلقف وراء التمرد معقدة. ويبدو أن بعض القبائل من برط وأوجب بقيادة حسين بن يحيى بن عبد الله الرطبي هاجمت قلعة عطان جنوب غرب صنعاء وبدأت تحدث اضطرابات في المنطقة على أمل أن يدفع الإمام لها مبالغ من النقود. وقد رفض المنصور علي أن يدفع، وأصر على دعوة قبائل خولان لكي تهب لمساعدته للتعلم على قبائل برط وأوجب. إلا أن وصول قبائل خولان تزامن مع حدوث توتر بين الإمام وجنوده بسبب التأخير في دفع مرتباتهم. فقطع الجرد الطريق على الإمام عند عودته من صلاة الجمعة متوقعين أن رجال قبائل خولان استدعوا ليحلوا محلهم. وحين أحس الجنود بهذا التهديد تمردوا وعزلوا المنصور عليًا ونصبوا الناصر مكانه.

الأربعاء الثالث من شهر ذي القعدة سنة 1252هـ/9 شباط/فبراير سنة 1837م هاجم الجنود، بقيادة أحد المعيد ويدعى فرحان صالح العلفي⁽¹⁾، قصر المنصور علي، بستان المتوكل، وسجنوه ومعه عمه محمد. وجاء في «حوايات يمانية» أن إجماعًا مفترضًا قد توفر بين الجنود، على أن يكون الإمام الجديد السيد عبد الله بن الحسن. وعند ذلك، أعلن عبد الله، الذي كانت جماعة من الطلبة الهادويين والعلماء قد بايعته سرًا قبل أربع سنوات، دعوته وتلقب بالناصر⁽²⁾. وبعد حوالي تسعين سنة من وصول الإمام المهدي عباس إلى الحكم، والذي بشر بغلبة علماء الحديث، وصل إلى الحكم إمام هادوي متشدد. وسعى الهادويون عندئذ لإصلاح الأخطاء التي شعروا أنها ارتكبت في الماضي، وبخاصة على يد الشوكاني.

وعلى عكس الأئمة الذين سبقوا الناصر عبد الله، كان هو نفسه عالمًا ضليعًا في علوم الإسلام، ومطلقًا بخاصة على مؤلفات الزيدية. ومع أنه لم يكن مجتهدًا، عمل باعتباره مثالًا للإمام الزيدي، فألقى خطبة الجمعة، وأم بنفسه الناس في صلاة الجماعة⁽³⁾. ووفقًا لـ «حوايات يمانية»، كان كثيرون مسرورين بتولي الإمامة معتقدين أنه سيكون «مجتهدًا» يقيم حكم الشريعة. فقد كان حتى ارتدائه جبة الإمامة يوم الناس بالصلاة في جامع قبة المهدي، حيث كان له حلقة من التلاميذ والعلماء يشاركونه في آرائه الهادوية المتشددة. وحين تولي السلطة تقدم هؤلاء الأنصار الصفوف في أجهزة الحكم القضائية والإدارية.

(1) حمل لمبيد في الغالب لقب أسيادهم كما هو الحال هنا مع فرحان الذي كان معلومًا لرجل من بيت العلفي.

(2) للحصول على شرح مفصل للثقل على المنصور علي، انظر: حوايات، ص 70 - 72. انظر أيضًا الكبسي، اللطاف السنية، ص 303 - 305.

(3) للاطلاع على ترجمته ومعرفة تعليمه انظر: نيل الوطر، ج 2، ص 70 - 73. انظر أيضًا: الجرافي، المقطف، ص 264، وحوايات، ص 73 - 74.

ويمكن النظر إلى المدى الذي أرادت به هذه النخبة الجديدة استئصال آثار الحرس القديم من خلال أفعال الناصر. فبالإضافة إلى أمره بسجن الإمام السابق المنصور علي وعنه محمد، سجن جميع العمال (مثلثي الإمام) ونظارة الأوقاف، والقضاة، بمن فيهم يحيى، أخو الشوكاني، وابنه أحمد، وكذلك تلاميذه (مثلًا: محمد بن الحسن الشجني). وتذكر الحوليات أن النية كانت أن يحل موظفون جدد محل هؤلاء، ممن لهم انجاء هادوي، مثل السيد محمد بن عبد الرب (توفي سنة 1262هـ/ 1846م)، الذي تولى منصب قاضي القضاة في الديوان⁽¹⁾. وبلغ عداء الناصر لمن سبقوه، وللشوكاني بخاصة، مستويات متطرفة. فأمر اليهود بالوقوف فوق قبر المهدي عبد الله وقراءة التوراة، وخطط لنهب جثة الشوكاني وإحراقها⁽²⁾. إلا أنه تخلى عن فكرة نهب الجثة بناء على نصيحة من بعض العلماء. وكان هناك أيضًا خوف من أن تهاجم قبة حوران، التي يتمي إليها الشوكاني، مدينة صنعاء إذا بُشيت جثته⁽³⁾.

ولم تتوقف محاولات الناصر لمعاوية خصوم الهادويين من العلماء والقضاة عند هذا الحد. فبعد أن شن حملة في اليمن الأسفل على القبائل المتمردة، وعلى الجيش المصري الذي سيطر حينذاك على تهامة ونعز، عاد إلى صنعاء مهزومًا سنة 1253هـ/ 1837م⁽⁴⁾. وسمى في صنعاء أن يخلص

(1) حوليات، ص 73 - 74، نيل الوطر، ج 2، ص 282 - 283.

(2) حوليات، ص 73.

(3) كما ذكر آنفًا. كان الشوكاني من فئة القضاة، ولذلك لا يعد من رجال القبائل بالمعنى الحرفي. إلا أنه قديم من شوكان، في أراضيه حوران، ولذلك يحق له المطالبة بالحصول على حماية من هذه القبيلة. ومن غير المحتمل أن تمتد هذه الحماية إلى ما بعد الوفاة. وربما استخدم أنصار الشوكاني تهديد الهجوم القبلي لئيبخووا الناصر كي يتخلى عن نهب الجثة.

(4) حوليات، ص 75 - 85. عبد الحميد الطريقي، من تاريخ اليمن الحديث: 1517 - 1840م (مكان الطبع غير مدوّن، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969م)، ص 62 - 87. الكسبي، اللطائف السنية، ص 304 - 305. العمري، مكة عام، ص 238 - 267.

نفسه نهائيًا من سلفه ومن منافسيه، الإمام السابق المنصور علي وعنه محمد. بوعداهما. ولكي يحقق ذلك شعر بالحاجة بدعم العلماء الدورين و«نفساء ووجهاء صنعاء». ولذلك دعاهم إلى دوائه لكنه أدرك بسرعة أنهم لن يمنحوه ما يريد. ولذلك تراجع عن تنفيذ الإعدام لأن الإشاعات بدأت تنشر أن تنفيذ عمل كهذا سيؤدي إلى اضطرابات في المدينة. ومن الواضح أنه كان في موقف ضعيف ولم يستطع لا الحصول على الدعم الذي احتاج إليه ولا فرض رغبته في إصدار الأمر بذلك. وهذا يشكل تناقضًا بارزًا مع أسلافه الذين كانوا قادرين على إسكات نقادهم الهادويين بما بالإعدام. كما في حالة ابن حريوة، أو بالنفي والسجن في جزيرتي زيلع وكرمران في البحر الأحمر، كما في حالة إسماعيل النعمي.

وحين حمله من اجتماع بهم دعى أنه طلب العلماء إلى قصره ليجفئ عدد القضاة (الذين يتولون المحاكم) بعد أن زاد عددهم. ولكي يحقق ذلك صرح سؤالاً فجئاً عن صحة الصلاة في مساجد ساء الصلوة، وقال إن جواب أي عالم عن هذا السؤال سيحدد ما إذا كان سيبقى في منصبه أم لا. ويوضح مؤلف «حوليات يمانية» الذي روى هذه القصة أن السؤال مضحك ويدل على «حمق» الناصر. ويقول إن الزيديين لم يشعروا بالمرح من هذه المسألة وصلّوا في أماكن أخرى من بينها الجامع الكبير في صنعاء الذي بنى جزءًا منه الصليحيون، وهم إسماعيليون. إلا أن السؤال يدل على آراء الناصر الشيعية المتشددة، لأن ما كان في الواقع يسأل عنه هو ما إذا كان جائزًا أن يصلي الزيديون في مساجد غير زيدية. بمعنى آخر، أي يمكن لمساجد السنة أن تكون أماكن مقبولة لأداء الصلاة؟

ولم يوضع العلماء موضع الامتحان في هذه المسألة لأن أحد الحاضرين، وهو أحمد بن زيد الكبسي (توفي سنة 1271هـ/ 1854م)⁽¹⁾،

(1) انظر ترجمته في نيل الوطر، ج 1، ص 101 - 104. وتقدم هذه الترجمة مثالًا حسنًا عن عالم صليبي في معرفة الأحاديث الزيدية والسنية معًا.

استطاع أن يقدم إجابة بدا أنها دارت حول الموضوع وجنبت الإمام الإحراج. إذ يبدو السؤال من وجهة نظر الفقه الهادي غير معتاد لأنه عُرف عن الزيدية الصلاة في المساجد بصرف النظر عن بناها. ويؤيد «شرح الأزهارة» ذلك بوضوح حيث يقول إنه يحرم على الإمام أن يغير أي مسجد بناء ظالم أو جائر أو عدله⁽¹⁾. لكن تاريخ الزيدية يقدم أمثلة على أئمة هدموا مساجد بناها أولئك الذي اعتبروا مبتدعين، كما فعل المنصور عبد الله ابن حمزة (توفي سنة 614هـ/1217م) حين أمر بخراب مسجد مطرفي في صنع سنة 611هـ/1214-1215م بعد تهديم حجرة وقش، مركزهم الرئيس⁽²⁾. وربما كان الناصر يشير في سؤاله إلى هذا التراث الزيدي المغالي في عدم التسامح. لكن يبدو أن رغبة الناصر في معاقبة علماء الحديث قد واجهت أيضًا معارضة.

ولم ينته الأمر عند هذا. فقد أرسل الناصر في اليوم التالي الفاضل إسماعيل جفمان والسيد يحيى بن محمد الأخفش (توفي سنة 1262هـ/1845م)⁽³⁾ من أنصاره، لامتحان قضاة المحاكم وتقرير من ينبغي عزله من منصبه. ويخبرنا مؤلف الحوليات أنهما باشرا البحث عن أخطاء لبعض القضاة على أسس مثل من منهم يعرف سنة رسول الله مع أن المذهب الهادي وحده صحيح، ومن يحب صحابة النبي⁽⁴⁾. وقد كان جفمان هاديًا متشددًا، ويمكن تصور أنه قاد عملية تطهير في وسط قضاة المحاكم. إلا أن الأخفش كان تلميذ الشوكاني ونحت حمايته، ولا يحتمل أن يكون قد شارك في مثل هذا الفعل. وهكذا، فإن الرواية موضع شك. ولكن سواء أكانت القصة صحيحة تاريخيًا أم لا، فإنها تمكس شدة العداء بين الهادويين المتشددين وعلماء الحديث في صنعاء في ذلك الوقت.

(1) انظر: شرح الأزهارة، ج 4، ص 556.

(2) Wilferd Madelung, «The origins of the Yemenite Hijra» in Alan Jones (ed), Arabicus Folia (Reading: Ithaca Press, 1991), p. 32.

(3) انظر: نيل الوطر، ج 2، ص 400. القصار، ص 437.

(4) حوليات، ص 88.

وفي شهر ربيع الأول سنة 1256هـ أيار/مايو 1840م تعرض الناصر لكمين وقتله الإسماعيليون من قبيلة همدان في وادي ضهر بعد أن حكم لمدة ثلاث سنوات وأربعة أشهر. وأعلنت وفاته نهاية آخر تحد هادي جذي لغلبة علماء الحديث وقضاتهم الذين كان أغلبهم تلاميذ للشوكاني. وعادت اليد العليا عندئذ لعلماء الحديث، الذين على الرغم من أن اليمن شهد فترة اضطراب كبير (تسمى في المصادر العربية «زمن الفساد» أو «فترة الفوضى»)، سيطروا على المشهد القضائي وقللوا على نحو لا راد له من تأثير الهادوية في اليمن.

فترة الفوضى

فقدت الإمامة في صنعاء عملياً المناطق الساحلية في تهامة منذ سنة 1832م ولن تستعيدهما فيما بعد. وجه ذلك خسارة قاسية لخزينة الدولة التي كانت تعتمد بقوة على الدخل الناتج من التجارة في مواني تهامة. ففي رسالة كتبت مؤخراً إلى خليل باشا سنة 1818م - قائد قوات محمد علي، الذي احتل تهامة في مناسبتين منفصلتين من سنة 1811 حتى سنة 1819م ومن سنة 1832 حتى سنة 1840م - حثه الشوكاني فيها على تخفيض مبلغ الـ (200000) ريال فضي الذي طلبه المصريون من خزينة دولة الإمامة من عائدات المنطقة الساحلية. وجادل بأن الإمامة بدون مواني تهامة لا تستطيع دفع المبلغ المطلوب، لأن نفقات الدولة تزيد بكثير عن دخلها من الجبال⁽¹⁾. وقد عادت تهامة إلى دولة الإمامة سنة 1819م ليعود المصريون إلى احتلالها سنة 1832م. وأخيراً، غادر المصريون تهامة سنة 1840م وتركوها تحت سيطرة حاكم أبو عريش، الشريف حسين بن علي حيدر (توفي سنة 1293هـ/1876م). وظلت سيطرته عليها حتى استدعته القلاقل سنة 1849م إلى استدعاء العثمانيين لإعادة احتلالها من جديد.

وتوالى على الحكم في صنعاء عدد من الأئمة، يخلف كل منهم الآخر خلال زمن قصير. فاستولى على صنعاء الهادي محمد بن المتوكل أحمد (توفي سنة 1259هـ/1843م)⁽²⁾ بعد مقتل الناصر. ودام حكمه حوالي أربع سنوات قاد خلالها سلسلة من الحملات على اليمن الأسفل،

أشهرها حملة لوضع نهاية لتمررد رجل صوفي اسمه الفقيه سعيد في منطقة إب. وخلف الهادي في الحكم علي بن المهدي عبد الله، الذي كان قد تولى الحكم وتلقب بالمنصور، ودام عهده سنتين ونصف سنة حتى أزاحه من الحكم ابن عمه المتوكل محمد بن يحيى الذي كان حليفاً للشريف حسين بن علي حيدر. وحين سقط الاتفاق بينهما بعد سنتين قاد المتوكل قوة إلى تهامة لاستعادة السيطرة عليها من هذا الشريف. ونتج عن ذلك اندلاع سلسلة من المعارك انتهت بهزيمة المتوكل، وإرغامه على الهرب عائداً إلى صنعاء. إلا أن الشريف لم يستطع استعادة السيطرة التامة على تهامة، وذلك ما دفع إلى دعوة العثمانيين للسيطرة على المنطقة بأنفسهم. وبعث العثمانيون ثلاثة آلاف جندي وصلوا إلى الحديدة في جمادى الأولى سنة 1265هـ/نيسان/أبريل سنة 1849م. وحصل الشريف على مرتب وسمح له بالانسحاب إلى مكة حيث مات في وقت لاحق، وفي شهر حزيران/يونيه سافر المتوكل إلى الحديدة لكي يتفق مع القائد العثماني. وأعلن أن اليمن جزء من الإمبراطورية العثمانية وأن المتوكل واليها على الهضبة.

ودخلت صنعاء قوة عثمانية مكونة من 1500 رجل في 6 رمضان سنة 1265هـ/26 تموز/يوليه 1849م، لكن ما كادوا يصلون حتى ثار السكان⁽¹⁾ وأحاطوا بالقوة ومعها الإمام في القلعة⁽²⁾. واستدعى الوجهاء علي بن المهدي عبد الله لإعلان دعوته وتولى الإمامة للمرة الثالثة، واتخذ لنفسه هذه المرة لقب الهادي. وتوصل الإمام الجديد إلى ترتيبات لانسحاب القوة التركية وعودتها إلى تهامة. وبعد شهور قليلة أعدم الإمام السابق المتوكل⁽³⁾. إلا أن الهادي تخلى عن الإمامة بعد تسعة شهور، بسبب قيام إمام منافس يدعى المنصور أحمد بن هاشم الويسي⁽⁴⁾. واستولى الويسي

(1) حوليات، ص 175 - 177.

(2) المصدر نفسه، ص 175 - 177.

(3) المصدر نفسه، ص 183 - 184. نيل الوطر، ج 2، ص 347.

(4) نيل الوطر، ج 1، ص 235 - 241.

(1) انظر: تحقيق محمود، ذكريات الشوكاني، ص 182 - 185.

(2) نيل الوطر، ج 2، ص 226 - 228.

على صنعاء لكن حكمه لم يدم سوى شهور قليلة حتى استُدعي علي بن المهدي عبد الله من جديد في ربيع الآخر سنة 1267هـ/شباط/فبراير سنة 1851م ليكون إمامًا للمرة الرابعة. وبعد أربعة شهور، حين كان الإمام يقود حملة في اليمن الأسفل، ادعى الإمامة في صنعاء ابن عمه غالب، ابن المتوكل المقتول سابقًا، واتخذ لنفسه لقب الهادي. وظهر في خمسينيات القرن التاسع عشر على الأقل ستة أئمة متنافسون. وانتهت السلطة في صنعاء في النهاية إلى أيدي شيخين محليين متناهين، هما أحمد الحيمي ومحسن معيض⁽¹⁾. وهكذا انتهت الدولة القاسمية. وقد دام حكم الشيخين حتى تم استدعاء العثمانيين في النهاية ليجتلبوا صنعاء سنة 1269هـ/1872م ويضعوا نهاية لفترة الفوضى⁽²⁾. وتواصل تراث الشوكاني الفكري والمثالي الذي ضربه من خلال مؤلفاته ومن خلال أجيال التلاميذ الذين تتلمذوا عليه. وسيبحث الفصل التالي تواصل تراثه في اليمن الحديث.

(1) انظر: Mermer, *La Chelikh de la nuit*, pp. 42-54.

(2) بعد تاريخ اليمن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مهشأ، كما أن المصادر اليمنية ضئيلة، وتنعكس دون شك واقع أن الفترة مضطربة مع غياب سلطة مركزية. وقد بدأ حديثًا باحثون مثل توماس كوهن Thomas Kuhn وعيسى بلومي Isa Blumi بدراسة المصادر الموجودة في الأرشيف العثماني حول اليمن ومن المأمول أن تسد النتائج التي يتوصلون إليها ما يتردد من نقص.

الفصل السابع

تراث الشوكاني

[(الشوكاني) إمام المجتهدين السنة
في عصره، فاضلي القضاة،
شيخ الإسلام
(إسماعيل الأكرع)⁽¹⁾

[حمانا الله وإياكم من سيوف
الشوكاني البائرة]
(عبد السلام الوجيه)⁽²⁾

شهد القرنان التاسع عشر والعشرون قطيعة مهمة في تاريخ اليمن كما هو الحال في بلدان أخرى في الشرق الأوسط. وتكتمل هذه القطيعة مع الماضي بتدخل الإمبراطوريات الاستعمارية في الشؤون المحلية (استولى البريطانيون على عدن سنة 1839 وسيطر العثمانيون على الجبال بحلول سنة 1872) وظهور القومية (الوطنية) والدولة المركزية. ولذلك تغيرت طبيعة السياسات والحراك الاجتماعي والحياة الثقافية على نحو لا رجعة عنه في العصر الحديث. إلا أن عوامل مهمة تواصلت منذ الفترة القاسمية، وبالتحديد العلاقة

(1) هجر العلم، ج 4، ص 2251.

(2) عبد السلام الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية (عدنان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1999م)، ص 123.

المستمرة بين علماء الحديث والدولة، وكذلك الجدل حول الهوية المذهبية، والدور الذي ينبغي أن يقوم به علماء الدين في الحكم، وطبيعة الحكم على نحو أعم. وبالنتيجة، يظل مشروع الشوكاني الفكري والمثل الذي ضربه شخصيًا ملمحين مركزيين في السياسات الدينية في اليمن الحديث.

ومنذ قيام الثورة الجمهورية في 1962، ينكر احتفاء الجمهورية اليمنية وقضاؤها ومثقفها بالشوكاني، وقد أدخلوه جميعًا في حَرَم أبطال الدولة. وأطلق اسم الشوكاني على أكبر قاعة اجتماعات في صنعاء، وربما في اليمن كلها (في كلية الشرطة). وأطلق على شارع رئيس في صنعاء يفرع من شارع الزبيري في اتجاه المطار القديم «شارع محمد بن علي الشوكاني». وتحمل اسمه أيضًا مدارس ومعاهد دينية. وفي شباط/فبراير 1990 نظم عنه مركز الدراسات والبحوث اليمني، وهو جهاز حكومي مصمم على غرار المركز القومي للبحوث العلمية في فرنسا، مؤتمرًا ونشر بعض أوراق هذا المؤتمر. وكان عنوان إحدى هذه الأوراق «التحرر الفكري والمذهبي عند الإمام الشوكاني»، وعنوان الأخرى «الإمام محمد بن علي الشوكاني، العالم المجتهد المفسر»⁽¹⁾. وتوجد أدبيات جمهورية كثيرة تتناول هذا الموظف الذي عمل في خدمة الإمامة القاسمية.

ولكني نفهم كيف حدث ذلك، ينبغي النظر إلى تراث الشوكاني، وإلى الطريقة التي نشر بها «تلاميذه»⁽²⁾ آراؤه ومؤلفاته، وإلى الأدوار

(1) محمد مصطفى بالمج، التحرر الفكري والمذهبي عند الإمام الشوكاني، دراسات يمنية، 40 (1990م)، ص 247 - 259. إبراهيم عبد الله رفيدة، الإمام محمد بن علي الشوكاني العالم المجتهد المفسر، دراسات يمنية 40 (1990م)، ص 284 - 342.

(2) وهذا ذكر تلاميذ الشوكاني لا أشير فقط إلى أولئك الذين تلقوا تعليمهم منه مباشرة، بل أدخل في هذه الفئة جيل تلاميذه، أولئك الذين فوسوا على تلاميذه المباشرين ثم تلاميذهم الذين يعتبرون بأنهم يأخذون بأراء علماء الحديث. إذ يشير عدد من العلماء المعاصرين في اليمن إلى أنفسهم بهذه الألفاظ. مثلاً، يوجد مفتي بارز وعالم في صنعاء اليوم، هو محمد ابن إسماعيل العمري، يقول عن نفسه إنه من الجيل الثالث من تلاميذ الشوكاني. ويعني بذلك أن عالِمين بمصطلح بينه وبين الشوكاني بمصطلحات «الإجازات» العلمية.

القضائية والسياسية التي قاموا بها في تاريخ اليمن خلال القرن التاسع عشر. ويجب النظر إلى إمامة بيت حميد الدين (آخر إمامة قبل تأسيس الجمهورية) لرؤية إلى أي مدى تأثرت أشكال حكمهم بالتحول العام نحو السنة كما شرحنا في الفصول السابقة، وبالعثمانيين الذي حكموا الجبال اليمنية من سنة 1872 حتى سنة 1918. ويجب أيضًا النظر إلى الطريقة التي صُوِّرت بها في العصر الحديث حياة الشوكاني ومؤلفاته، وكيف تم إعادة اختراعه ولأي أسباب. تُلقَى هذه التساؤلات كثيرًا من الضوء على الطريقة التي يحدد بها المثقفون اليمنيون المعاصرون الهوية الدينية ويعيدون استخدام «التراث» لغايات سياسية ووطنية. لقد كان تراث الشوكاني خلال القرنين المنصرمين من تاريخ اليمن الفكري والقضائي ضخمًا. وأدى قيامه بحقق أفكار علماء الحديث السنية ومناهجهم الفقهية والتعليمية في البيئة العلمية الزيدية إلى تغيير الزيدية على نحو لا رجعة عنه، ومنعها من تجديد برنامجها الذي سبق اتباعه قبل الفترة القاسمية وفي الفترة القاسمية المبكرة. ولم تستطع الزيدية تجنُّب حضوره الثقافي المتلائم أو أشكال الحكومة التي تصور وجسد خلال فترة توليه منصب قاضي القضاة. وتولى تلاميذه مواصلة حضور هذا التراث وقاموا بأدوار سياسية مهمة في فترة الفوضى التي نشأت بعد وفاته⁽³⁾. وحاول العثمانيون، الذين جرى استدعاؤهم ليحكموا في صنعاء وبضعوا نهاية لفترة الفوضى التي سادت من أواخر أربعينيات القرن التاسع عشر حتى بداية سبعينياته، إحداث إصلاحات إدارية وقضائية - مرتبطة بـ «التنظيمات والمجلة» - اجتذبت بعض الصفوة المتعلمة، وكثير منهم من تلاميذ

(1) وأفضل مثال على مثل هذا العالم في القرن التاسع عشر أحمد بن محمد الكسي (توفي سنة 1316هـ/1899م). انظر محمد بن محمد زبارة، نزعة النظر في رجال القرن الرابع عشر (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م)، ص 143 - 145 (يذكر فيما بعد بموازن نزعة النظر). حجر العلم، ج 4، ص 1792 - 1793.

الشوكاني. إلا أنه يبدو أن الإصلاحات التي بدأها العثمانيون فشلت، وفي الدرجة الأولى لأنها لم تلاق قبول السكان المحليين⁽¹⁾.

وبعد خروج العثمانيين، واصل جيل تلاميذ الشوكاني تولي مناصب مهمة في إمامة بيت حميد الدين، التي سُمّت نفسها فيما بعد بالمملكة المتوكلية اليمنية. وكان دورهم بذرة التعبير عن المفاهيم الحديثة للوطنية اليمنية. وبعد ثورة 1962، التي وضعت نهاية لحكم الأئمة من بيت حميد الدين وأنهت معها ألف عام من الحكم الزيدي في اليمن، بلغت أهمية الشوكاني درجات عالية. ومنذئذ، يواصل الجمهوريون استحضار مؤلفاته وذكره في جهد واع لتقويض الشرعية الملهية للإمامة الزيدية الماضية، وللزيدية ذاتها. ويقدم في الكتابات الجمهورية باعتباره أنموذجاً لرجل القضاء، الذي يأخذ بصيغة معتدلة ومتحررة من الإسلام، وهي صيغة يقال إنها تشكّل الفهم الجمهوري للإسلام وعقيدة الدولة.

وترتبط صور تقديم الشوكاني بازدياد التوتر في العصر الحديث بين فئتين من رجال الدين، هما القضاة والسادة. فمن جانب، يغلب الظن أن هذا يعود إلى اشتراط الزيدية أن يكون الإمام من السادة، والنظر إلى أن السادة غلبوا على الحياة الاجتماعية والسياسية في اليمن حتى العصر الحديث. ومنذ الثورة، زادت الحفظو السياسية لبعض أمر القضاة زيادة كبيرة، وشن أعضاء في هذه الأسر، مثل بيت الأكوخ وبيت الإرياني، هجمات على الزيدية وعلى السادة. فعلى سبيل المثال، قال إسماعيل الأكوخ إن أئمة الزيدية والسادة طوال تاريخهم في البلاد احتكروا المعرفة والسلطة قصداً وتركوا بقية السكان في جهل ليضمنوا طاعتهم⁽²⁾. وبعد الشوكاني،

(1) Cf. Thomas Kuhn, *Ordering the past of Ottoman Yemen, 1872-1914*, Turcica (1) (2002), forthcoming. Idem, *Clothing the uncivilized: military recruitment in Ottoman Yemen and the quest for natives uniforms, 1880-1914*, in Surayya Faruqi and Christoph K. Neuman (eds.), *Costume and Identity in the Ottoman Empire* (Istanbul: Simurg Publishers, forthcoming).

(2) هجر العلم، ج 3، ص 1668 - 1669.

فيما قام به الأكوخ من إعادة صوغ تاريخ اليمن، شخصية مركزية ليس فقط لأنه كان «قاضياً» واسع العلم ينتمي الأكوخ إلى فئته الاجتماعية، بل لأنه «قاوم الزيديين» أيضاً. وقام السيد زيد الوزير بدحض أقوال الأكوخ من خلال إلقاء الضوء على عدد من القضايا المتعلمين الذين اكتسبوا مكانة كبيرة وكُرموا في حكم الإمامة. وأكمل الوزير رده بملاحظات أشارت إلى أن الشوكاني قال إن أبناء الفئات الدنيا (أي الجزارين، والحائكين، والحلاقين) يجب أن لا يشتغلوا بالعلم لأنهم سيلحقون سوء السمعة بالعلماء. بمعنى آخر، إن الشوكاني وليس الأئمة والسادة طالب بإبقاء بعض السكان جهلة⁽¹⁾. ويمكن أن يؤدي هذا الجدل الحديث إلى تضليل المراقب ويجعله يبالغ في تقدير التوترات بين الفئتين المتعلمتين. وعلى العموم، غالباً ما تُسقط نصوص التاريخ التي يكتبها يمينيون معاصرون الاهتمامات السياسية الحالية على الماضي، وهو ما يمكن أن يشوه الحقائق⁽²⁾. فمع أن أي قاض لم يتول الإمامة، كان لكثير من القضاة، ومنهم الشوكاني، نفوذ كبير في السياسات اليمنية. ويوفر تاريخ اليمن كذلك أدلة كثيرة على وجود قضاة كرسوا أنفسهم لمقالات الزيدية وكانوا من ناشريها الرئيسيين. ولا يوجد في مؤلفات الشوكاني دليل واضح على مثل هذا التوتر بين القضاة والسادة، أو على نحو أوسع بين القحطانيين والمدنانيين. ويوضح بفخر في ترجمته لنفسه أنه ينتمي إلى عائلة قضاة ناصرت الأئمة بإخلاص أيضاً. ولذلك سيكون من الخطأ اختزال تطور آرائه المناقضة للزيدية وصوغها إلى مجرد كونه من فئة القضاة.

(1) يحيى بن محمد المقراني، مكنون السر في تحرير تعاليم السر، تحقيق زيد الوزير (مكلمين McLean، فيرجينيا، مركز التراث والبحوث اليمني، 2002م)، ص 8 - 20. أدب الطلب، ص 129 - 131.

(2) ألفى Yohanan Friedmann الضوء على ظاهرة تشويه مماثلة في كتابه تاريخ الهند في تناوله للشيخ أحمد مرعندي (توفي سنة 1034هـ/1624م) باعتباره مصلحاً دينياً في زمن الحنابلة، انظر Yohanan Friedmann, Shaykh Ahmad Sirhindi (New Delhi: Oxford University Press, 2000)K pp. 87-111.

دراسة مؤلفات السنة وتطورات أخرى

ترك كتب التراجم اليمنية خلال القرنين الأخيرين انطباعاً بأن علماء الحديث مثل ابن الأمير والشوكاني أحدثوا قطيعة في مناهج الدراسة التي علّم بها علماء الهضبة اليمنية: إذ توجب على من يريد أن يكون عالماً في ذلك الوقت أن يدرس بالضرورة مؤلفات سنية، وبخاصة مجاميع الحديث السنية المعروفة، إلى جانب كتب الزيدية⁽¹⁾. وكصدى لتفضيل الشوكاني علم الحديث والدور الرئيس لهذا العلم في آرائه، قال عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، من علماء القرن العشرين وسليل مدرسة الشوكاني، إن لعلم الحديث قيمة كبيرة ومهمة ويرى العلماء أنه أرفع العلوم، وأساسه موثوق، ونفعه أكبر وجزاؤه أعظم⁽²⁾.

ومع ذلك هناك تطور آخر يتجلى في إطلاق لقب «مجتهد» أو «مجتهد القرن» على هؤلاء العلماء، وأحياناً على الأئمة أيضاً، وهو ما لم يستخذه تراث الزيدية⁽³⁾. وكان التطور الآخر تتابع العلماء الذين يحملون لقب «شيخ الإسلام» ابتداءً بأحمد بن الشوكاني، وهو تقليد نواصل حتى العصر الحديث⁽⁴⁾. كما أن الطلبة بدؤوا بكتابة مؤلفات تمدح معلماً واحداً كبيراً،

(1) التراجم الرئيسة خلال هذه الفترة: «نيل الوطر»، و«زهة النظر» لمحمد ويارة، وكذلك «تحفة الإخوان» لعبد الله بن عبد الكريم الجرافي.

(2) عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، «تحفة الإخوان» بحملة علامة الزمان (القدرة): المطبعة المسلية، 1365هـ/1946م، ص 39 - 40 (سرد فيما بعد بعنوان «تحفة الإخوان»).

(3) تحفة الإخوان، ص 20 الملكتاوي، زهرة الخواطر، ج 7، ص 270.

(4) انظر: «تحفة الإخوان»، ص 20، 25، «زهة النظر»، ص 438 - 439. أحمد بن محمد الجرافي، حوليات العلامة الجرافي، تحقيق حسين العمري (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1992م)، ص 211 وما بعدها.

مثل «التقصير» الذي كرسه الشجني للشوكاني أو «تحفة الإخوان» الذي كرسه الجرافي للحسين بن علي العمري⁽¹⁾. وتوفر هذه المؤلفات ترجمة مثقفة لمعلم معين وتسرد مشايخه والكتب التي درس وتذكر تلاميذه. كما تروي الحوادث المهمة والقصاص التي مر بها في حياته. ويعدّ هذا نوعاً جديداً في البيئة الزيدية، مشابهاً لبيير الأئمة وإن لم يتطابق معها⁽²⁾.

وأصبح العلماء عموماً أكثر ميلاً نحو الحديث، واعتنوا بالحصول على «الإجازات» في مسلات الحديث وفي المؤلفات التي تندرج تحت عنوان «مسموعات» أو «مرويات»⁽³⁾. وأراد علماء الهضبة اليمنية أكثر من أي وقت مضى الانتماء إلى عالم سني أوسع، حيث تُمنح مثل هذه «الإجازات»، لربط العلماء بأخرين بعيداً عن منطقتهم أو عن تراثهم. وتكاد ترجمة كل عالم ذُكر في «زهة النظر»، من حيث هو آخر كتاب تراجم كبير لعلماء القرن الرابع عشر الهجري (نشر سنة 1979م)، تُذكر الإجازات التي حصل عليها أصحاب التراجم بالتفصيل. إذ لا تذكر التراجم المبكرة، مثل مطلع البدور، الإجازات بانتظام. ويبدو أن علماء الزيدية الأول تلقوا تعليمهم محلياً وكانوا أكثر اهتماماً بدراسة المؤلفات المعتادة للمذهب الهادي. وأصبح نظام التعليم بعد ابن الأمير والشوكاني شيئاً في الواقع، كما يظهر بوضوح من قول ابن الأمير حين أدرك أن الإجازة واحدة من الوسائل التي اتبعها علماء السنة، وطريقة من طرق العمل التي تؤدي إلى

(1) للحصول على قائمة يمثل هذه الكتب، انظر كتبت في اليمن، انظر تحفة الإخوان، ص 5 - 6.

(2) والاستثناء «سور السيرة المادحة» التي كتبها السيد يحيى بن المهدي بن القاسم الشجني من حياة مؤسس طريقة صوفية معتدلة في الزيدية، الشيخ إبراهيم بن أحمد الكمي (توفي سنة 793هـ/1391م)، بعنوان «صلة الإخوان في حلية أهل الزمان»، مطبوعه ميلانو مكتبة لاميرويانا، رقم D 222 لكن لأن هذا الكتاب مؤلف صوفي يعدّ في ذاته استثناء في المؤلفات الزيدية.

(3) تراث «المسلمات» هو الذي يروي الحديث فيه من الشيخ إلى تلميذه مصحوباً بعمل أو عمل، أما «المسموعات» فهي مؤلفات إما قرأها الطالب على شيخه أو سمعها منه. والمرويات مؤلفات لم تُقرأ أو تُسمع على الشيخ، لكن الطالب يحصل على «إجازة» تسمح له بروايتها.

الجنة، بذل أقصى جهده في قراءة الكتب (أي كتب الإجازات) جامعا لآلئ بحرها⁽¹⁾. وهذا اعتراف واضح بأن علماء الزيدية اكتشفوا عالمًا أوسع وأكثر تطورًا حيث العلم أكثر ثقة من الناحية المعرفية ومن حيث مناهج التدريس مما وُجد تقليديًا في الهضبة اليمنية. وبدا لهؤلاء العلماء أن الزيدية في أشكالها القديمة محدودة جدًا.

وهذا لا يعني أنه لم يعد يوجد مناصرون بقوة للهادوية في الهضبة في فترة ما بعد الشوكاني. إذ مُدِّد محمد بن عبد الله الوزير (توفي سنة 1308هـ/1891م) أبرز مثال عن عالم ذي نزعة هادوية، مع أنه درس على الشوكاني⁽²⁾. وقد ادعى الإمامة وتلقب بالإمام المنصور سنة 1270هـ/1854م في فترة علم استقرار سياسي واسع ادعى الإمامة خلالها عدد من الأشخاص في يمن منقسم. واقتصرت سلطة المنصور الوزير على منطقة وادي السر حيث يقيم وحيث، كما قيل، «أمر بالمعروف ونهى عن المنكر»⁽³⁾. ولا يؤدي كونه إمامًا في وادٍ واحد فقط إلى التقليل من مكانته ولا من مؤسسة الإمامة. فما يهم هو أنه كان يعد نفسه إمامًا ورعًا.

والمثال الهادي الآخر خلال هذه الفترة هو الهادي شرف الدين بن محمد (توفي سنة 1307هـ/1890م) الذي ادعى الإمامة سنة 1296هـ/1879م واتخذ من صعدة قاعدة لانطلاقه. وشن من هناك حربًا على العثمانيين حتى وفاته⁽⁴⁾. وكان محمد ابن الإمام الهادي شرف الدين هاديًا

(1) تحفة الإخوان، ص 39.

(2) انظر: محمد بن إسحاق الكبسي، جواهر الدرر المكنون وهجائب السر المحزون، تحقيق زيد الوزير (مكأن الطبع غير متون، منشورات العصر الحديث، 1988م)، ص 169 - 234.

(3) نزعة النظر، ص 539 - 540. للاطلاع على سيرته، انظر الكبسي، جواهر الدرر. والمثال الآخر على عالم هادي في هذه الفترة هو زيد بن أحمد الكسي (توفي سنة 1316هـ/1898م)، انظر: نزعة النظر، ص 301 - 303.

(4) نزعة النظر، ص 313. هجر العلم، ج 4، ص 1983 - 1984. محمد زبارة، أمة اليمن بالقرن الرابع عشر للهجرة (القاهرة: المطبعة السلفية، 1376هـ/1956م)، ج 1، ص 7 وما يليها.

أيضًا لكنه مال في أواخر أيامه إلى السنة ورفض التقليد. ورفض أن يتولى الإمامة بعد وفاة والده ففتح بذلك الطريق لمحمد بن يحيى حميد الدين لإعلان دعوته، متخذًا لقب المنصور. وأصبح محمد شرف الدين نائب الإمام في صعدة وظل في هذا المنصب حتى حوّل الإمام يحيى بن محمد حميد الدين (توفي سنة 1948) الإمامة إلى ملكية، وعند ذلك انسحب شرف الدين ليتفرغ للعلم في المَدَن⁽¹⁾.

ولا يستطيع المرء ادعاء أن جميع من أخذوا بأراء علماء الحديث كانوا من أنصار العثمانيين ومعادين للأئمة، ولا ادعاء أن الهادويين رفضوا التعاون مع العثمانيين أو قبول تولي مناصب عن أمرهم. فعلى سبيل المثال، كان السيد أحمد بن عبد الله الكبسي أحد علماء الحديث ولكنه شارك مع الإمام يحيى في الحرب على العثمانيين. وبعد التوصل إلى صلح ذُفَّان (سنة 1911) أمر الإمام أن يكون خطيبًا في هجرة سنَّع، جنوب صنعاء. ومؤخرًا، سنة 1925 عُيِّن مدرسًا لمؤلفات الحديث في المدرسة العلمية بصنعاء، وهي مدرسة أسست سنة 1924 لإعداد رجال القضاء. وحين كان الكبسي ما يزال في سنَّع، جُمع مؤلفات الحديث بعنوان «الأمانة» يتحسر في مقدمته لأن الهادويين المتشددين ما يزالون يتجاهلون النصوص غير الزيدية، وبالتحديد مجاميع الحديث. ونلمس صدق الشوكاني في قوله:

«وجنبت كتابي هذا عن كل حديث مثابه يحتاج إلى تكليف من التأويل. وحملني على جمعه ما رأيت من تعجب أهل زماننا كتب القوم لما فيها من الأحاديث الموهمة خلاف مذهب العدلية، حتى تركوا الاطلاع على ما ينفع منها خوفًا من الشبه في قلوبهم من تلك الأحاديث المتشابهة التي لا يعرف تأويلها وسلم من حملها على ظاهرها إلا البراسخين في العلم».

(1) هجر العلم، ج 4، ص 1985 - 1986. نزعة النظر، ص 532. تحفة الإخوان، ص 118 - 119.

فقصدت بهذا المختصر التقريب للمبتدئ والتذكير للمنتهي والإيلاج لمستند سيد المرسلين⁽¹⁾.

ويعد استخدامه للفظ «قوم» ذا دلالة، ليس فقط لأنه يقلد شعورًا إسلاميًا عامًا، بل أيضًا لأنه يقول إن الزيدية محدودة بعض الشيء. ونؤيد مثل هذه العبارات بالمدى الذي جرى فيه مؤخرًا اعتبار أن خطاب علماء الحديث الأشمل يتناسب مع وجود وطن يعني موحد، يتجاوز الاختلافات بين الزيدية والشافعية.

ويتم الآن تدريب رجال القضاء على نعو سني تمامًا بالإضافة إلى المؤلفات التقليدية للزيدية. ويعود للأفراد ادعاء امتثالهم إلى هذا التراث أو ذلك، أو اختيار أي الاثنين أنسب في سياق معين. وغالبًا ما يكون مذهب العالم بيتًا ويمكن إدراكه من الصيغ المتضمنة في ترجمته: قعبارة «مرجح للدليل» مثلاً، أو «مال إلى السنة وترجيح الدليل» تعني أن الشخص المعني من علماء الحديث⁽²⁾. وعلى العكس، فإن عبارات مثل: «كان على المذهب» أو «أمر بالمعروف ونهى عن المنكر» تعني أنه عالم هادوي. ويستطيع المرء النظر إلى الكتب التي درسها العالم وعلى من درس. وتضخ درجة معينة من التهجين لدى بعض العلماء الذين تمسكوا باعتقادات مذهبية زيدية، مثل عقيدة الإمامة، في حين طبقوا مناهج علماء الحديث الفقهية في استنباط الأحكام القضائية. يبدو أحمد الكبسي واحدًا من هذه الفئة. وما لا يقبل الجدل أن دراسة المؤلفات السنية قد اتسعت وأن العودة إلى علم الحديث قد انتشرت، حتى بين بعض من عدوا أنفسهم هادويين⁽³⁾.

(1) نزعة النظر، ص 106 - 107.

(2) المصدر السابق، ص 158.

(3) وأفضل مثال على ذلك الإمام محمد بن يحيى حميد الدين، الذي كان هادويًا ولكنه مع ذلك درس أيضًا مؤلفات سنية. انظر: علي عبد الله الإرياني، «سيرة الإمام محمد بن يحيى حميد الدين، تحقيق محمد صالحية، ج 2 (ص. 148 - 149)، دار البشير، 1996م)، ج 1، ص 26 - 31.

إجازة المفتي أحمد زيارة العامة

يمكن تبيين التطورات التي ذكرت آنفاً من خلال «إجازة عامة» منحها المرحوم أحمد بن محمد زيارة، مفتي اليمن الكبير (توفي سنة 2000)، لعلماء طلبوها من مختلف أنحاء العالم. ولد المفتي زيارة في عائلة علماء سادة. وألف والده محمد بن محمد زيارة (توفي سنة 1380هـ/ 1961م) عددًا من الحوليات التاريخية وكتب التراجم، وتولى مناصب مهمة في عهد الإمام يحيى حميد الدين. وسمح له هذا الإمام بأن يطلع في مصر عددًا من المؤلفات اليمنية، وبالتحديد مؤلفات للشوكاني وآخرين من علماء الحديث، في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، في محاولة لتقديم الزيدية باعتبارها فريضة عقائديًا وفقهيًا من السنة (سنعطي مزيدًا من التفاصيل عن هذا الجهد فيما بعد)⁽¹⁾. وقد ولد أحمد بن محمد في 21 من شهر ذي الحجة سنة 1325هـ/ 25 كانون الثاني/ يناير 1908، وكان كذلك مطلقًا في بلاط الإمام أحمد حميد الدين (توفي سنة 1962)، وتزوج ابنته⁽²⁾. وبعد الثورة والحرب الأهلية التي تلتها وانتهت بسات للجمهورية، طلب منه الرئيس عبد الرحمن بن يحيى الإرياني (حكم من سنة 1967 حتى سنة 1974) أن يكون مفتي صنعاء. واكتسب هذا المنصب صفة رسمية بتأسيس «دار الإفتاء»، ووضع على رسالته وختمه رسميًا شعار «المفتي العام» في الجمهورية⁽³⁾.

(1) نزعة النظر، ص 585. هجر العلم، ج 2، ص 588 - 602.

(2) انظر: هجر العلم، ج 2، ص 603 - 610.

(3) نزعة النظر، ص 148 - 151.

وتفتح «إجازة» زيارة نافذة على المنهج التعليمي الذي كان العالم الزيدي يدرسه في العقود الأولى من القرن العشرين. ويتتبع تراجم العلماء الذين يذكرهم زيارة والمقابلة فيما بينها، يمكن التعرف على ما كان يعلم منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين. وتوضح الإجازة أن زيارة لم يدرس النصوص الزيدية الهادوية فقط، بل درس كثيراً من النصوص السنية المهمة أيضاً، وبخاصة مجاميع الحديث ومؤلفات الشوكاني وآخرين من علماء الحديث اليمانيين. وما يستحق مزيداً من الملاحظة أن المسلمين السنة المعاصرين يرون أن زيارة حاصل على مستند عالٍ لمؤلفات مثل الصحيحين، لأن راويين اثنين يفصلان بينه وبين الشوكاني، الذي بدوره يُعتقد أنه حاصل على أعلى إسناد⁽¹⁾. وقد تلقى زيارة كثيراً من طلبات الحصول على الإجازة من علماء السنة في أنحاء العالم. وتُنخِص المفتي إجازات أخذت صيغة معذرة (استمارة) عليها مساحات بيضاء في الأعلى والأسفل حيث يذكر اسم طالب الحصول على الإجازة وخلفيته المهنية.

تثير أهمية زيارة عند السنيين المعاصرين أسئلة عديدة. فإلى أي حد كانت إمامة بيت حميد الدين زيدية إذا كان قضائها كبار أيضاً قد تعلموا تماماً على السنة؟ فهل استعمل أئمة بيت حميد الدين قصداً تراث الشوكاني المنتمي إلى علماء الحديث للتكيف مع المفاهيم الحديثة للوطنية اليمانية والقومية العربية والرابطة الإسلامية الشاملة؟ وهل ساعد امتلاك مناهج علماء الحديث الإصلاحية وخطابهم بيت حميد الدين في تقديم الزيدية إلى العالم

(1) انظر: حسام الدين بن سليم الكيلاني، الأمامي في أعلى الأسانيد المعوالي (حلب: دار المقام العربي، تاريخ الطبع غير متوفر)، ص 23. وقد علمت في أواخر تسعينيات القرن العشرين أن حالاً واحداً في زيد من بيت الأهدل لديه إسناد يرتفع إلى الشوكاني، ولا يفصل بينهما سوى راوٍ واحد، وبأنني هلو الإسناد من عدد الأشخاص في سلسلة السند ممن يفصلون بين الراوي والمؤلف ليكون كل منهما طرف سلسلة الرواية. وكلما كان عدد الأشخاص الذين يفصلون الراوي ومن يروي عنه قليلاً زاد هلو الإسناد.

السني الأوسع؟ وإلى أي مدى كان كل ذلك مفيداً في دمج الهوية بين الشافعية والزيدية داخل اليمن؟ وربما فسر تعليم زيارة كيف كان قادراً على أن يتولى مناصب كبيرة في الإمامة الزيدية قبل الثورة وفي الجمهورية دون شعور بأن أي من هذين الشكلين المختلفين من الحكومة يمس سمعته، على الرغم من أن مسمى الجمهورية الرئيس للحصول على الشرعية قد استند إلى الإطاحة بالإمامة.

يسرد زيارة في الإجازة التي يمنحها للطلابين جميع المؤلفات التي درس وعلى من درسها. ثم يذكر أسانيد عدد من الكتب التي حصل على إجازة لروايتها وقدرتها. تربطه هذه الفئة من الكتب بمجموع المؤلفات الإسلامية ومجاميع الحديث، الزيدية والسنية معاً. ويمكن الإشارة بخاصة إلى اثنين من هذه المؤلفات، هما «إتحاف الأكابر» للشوكاني، والذي سبقت مناقشته في الفصل الثالث، و«بلوغ الأماني من طرق أسانيد كتب آل من أنزلت عليه المثنائي» وهو مجموع زيدي للقاضي محمد بن أحمد مشهم⁽²⁾. والملحاحان البارزان في إجازة زيارة المكان المميز الذي يحتله تلاميذ الشوكاني في مشايخه، والعدد الكبير من المؤلفات السنية التي درسها. وباحترام كبير، يبدأ زيارة هذه القائمة بوالده، حيث في الغالب يكون الأب في عائلة متعلمين أول معلّم للطفل، كما في حال الشوكاني أيضاً. ويعدّه، وتُبت قائمة مشايخه ليس بحسب التسلسل الزمني، وإنما على نحو فضفاض كما يبدو، وفقاً للمكانة العلمية للشيخ المعني. وكان ثاني شيخ ذكره، ومن ثم أكثرهم أهمية، القاضي حسين بن علي العمري (توفي سنة 1361هـ/1942م). يقول زيارة إنه لزم العمري خلال عشر سنين، ودرس عليه صحاح الحديث الست السنية، وشرح الأزهار، وكتاب السياغي «الروض النضير» وفتح القدير» للشوكاني.

كان العمري من الجيل الثاني من تلاميذ الشوكاني وأطلق عليه لقب

(2) محمد بن أحمد مشهم (توفي سنة 1182هـ/1768م). انظر نشر العرف، ج 2، ص 412 وما يليها.

«شيخ الإسلام» وكان رجل قضاء بارز في صنعاء خلال فترة الحكم العثماني. وعينه العثمانيون ناظرًا للأوقاف في صنعاء، وقام مؤخرًا بدور حاسم في الوساطة بين العثمانيين والإمام يحيى خلال انتفاضتي سنة 1904 و1911. ونهر صلح دقان (سنة 1911)، على أن يتولى الإمام يحيى تعيين رجال القضاء (حكام الشريعة) في المناطق الزيدية من اليمن. وكان هذا بمعنى من المعاني إعادة تأسيس دولة شبيهة بالدولة القاسمية، تتوفر فيها مناصب دينية. واستطاع الإمام يحيى تعيين رئيس المحكمة الشرعية الاستئنافية وأعضاءها، وتم تعيين العمري أول رئيس لها. وباعتبارها من مخلفات دور الشوكاني شملت مسؤوليات العمري مراجعة الأحكام التي يصدرها جميع الحكام (القضاة) في صنعاء وفي المناطق الزيدية⁽¹⁾. ويبدو أن هذا الوضع دمج على نحو طبيعي بعض المصالح القاسمية في دولة مركزية ذات شرعية وممارسة القضاء بالاستعانة بالمعاهيم البيروقراطية الحديثة. إلا أن تعيين العمري أشار أيضًا إلى بداية علاقة طويلة بين بيت العمري وأئمة بيت حميد الدين. إذ أصبح عبد الله بن حسين العمري مؤخرًا المساعد الأول للإمام يحيى، وقُتل معه في عملية الاغتيال التي تعرض لها عام 1948. وأصبح محمد بن عبد الله بدوره أحد مساعدي الإمام أحمد الأساسيين. وفي الحقبة الجمهورية واصل حسين عبد الله العمري تراث العائلة في خدمة الحكومة بتولي عدد من المناصب الوزارية، وكان مؤخرًا سفير اليمن في لندن.

ويستحق الملاحظة تواصل تولي آل العمري المناصب الرسمية من زمن العثمانيين إلى نهاية إمامة بيت حميد الدين. وهذا يؤكد ما سبق أن قاله ميسيك Messick عن التواصل التعليمي والقضائي والإداري من الفترة العثمانية حتى فترة إمامة بيت حميد الدين⁽²⁾. ويمتد التواصل في الواقع إلى

(1) انظر نزعة النظر، ص 265 وما يليها. الجرائد، حوليات، ص 115 - 116، 181 - 182.

(2) Messick, Calligraphic State, pp 107-8 and passim.

أبعد من ذلك. وما بنا لميسيك Messick، في اهتمامه المنصب أساسًا على اليمن الأسفل، مجرد تقليد زيدي، بعد بالنسبة للمهنيين بالزيدية في اليمن الأعلى اختلافًا نهائيًا في الوسائل. لأن الزيدية التقليدية في عهد بيت حميد الدين في الواقع زيدية القاسميين وحدهم. فآل العمري أتباع مذوومة الشوكاني، ويحبر تبنيهم من بيت حميد الدين عن تواصل أقدم، وبالتحديد شتي الأئمة للقضاة من علماء الحديث. ويتواصل هذا الشتي الرسمي من خلال عنه هؤلاء القضاة على مؤسسات دينية والقضاة بعد لتورة

ولعل أبرز مشايخ زيارة بعد حسين العمري، القاضي يحيى بن محمد الإيراني (توفي سنة 1362هـ/1943م)، أحد علماء الجيل الثاني من تلاميذ الشوكاني⁽¹⁾. ويذكر المفتي زيارة كيف دُرُس في بيت والده صبيح البخاري على الإيراني في ليالي رمضان. ومن المؤلفات التي درُسها عليه الاتفاق في علوم القرآن للسيوطي، و«تحفة الذاكرين» للشوكاني. واشتهر الإيراني بتدريس «نيل الأوطار» للشوكاني، و«ضوء النهار» للجلال، و«منحة الغفار» لابن الأمير في مسجد القليجي، وحضرها زيارة جيمها. ودون موارد، كانت هذه الحلقة من علماء الحديث، وتذكرها القضاة الجمهوريون المعاصرون بشغف، مثل محمد بن إسماعيل العمراني، باعتبارها بؤرة فكر ففهي مضاد للمهادوية. وبعد أن أنهى المفتي زيارة دواسته على الإيراني طوال ست سنوات، أقيمت «وليحة ختم» في بيت والده حضرها جميع الدارسين وبعض مشايخهم وأصدقائهم، وألقيت خلال ذلك قصائد شعر وحصل زيارة على إجازة عامة من الإيراني.

ولد القاضي يحيى الإيراني في هجرة إيران، في منطقة على الحدود بين اليمن الأعلى الزيدي واليمن الأسفل الشافعي. وعينه

(1) نزعة النظر، ص 635 - 642. هجر العلم، ج 1، ص 777. كان الإيراني شاعرًا معروفًا وشخصية بارزة في مؤلفات محمد زيارة في التاريخ. ويمكن اختياره شخصية تمثل فترة احتلف فيها أحيانًا مع سياسات الإمام يحيى وأرسل له فيها قصائد نافذة.

الإمام يحيى حاكمًا (قاضيًا شرعيًا) في إب سنة 1919م. وتولى مد المتصّب حتى سنة 1926 حين أدت مشاكل نشأت بينه وبين العامر (ممثل الإمام) الهاديوي المتشدد في دمار عبد الله بن أحمد الوري (أعدم سنة 1948) إلى عرّه بكر الإمام بعد نفيه سنة 1931 هجرًا في محكمة الاستئناف بصنعاء، التي كان رئيسها عالم زيدي من علم الحديث، هو زيد بن علي الديلمي (توفي سنة 1366هـ/1947م) وبعد سنتين، ترقى الإيراني إلى منصب رئيس المحكمة، وتولى مدا المنصب حتى وقاته سنة 1943م⁽¹⁾.

ويمكن للمرء أن يرى من ترجمات رجال مثل العمري والإيراني أن التحالفات السياسية - القضائية التي ربطت بين علماء الحديث والأئمة في أيام الشوكاني قد توافقت لتكون ملمحًا من ملامح القرن العشرين. كما أن روابط بعض العائلات بإخاوة الدولة المركزية كانت قوية. فقد كانت عائلات مثل بيت العمري، وبيت الكبسي، وبيت الجرافي، في الفترة العثمانية وفي عهد بيت حميد الدين على السواء، بمثابة «خدمة مدنية». إذ كان لهم اتصال ببلاط بيت حميد الدين، وأخذت نصائحهم في الغالب بجدية. وعلى العكس، كان الهاديويون المتشددون مستثنين وسجن الإمام يحيى بعضهم. وغالب الظن أن ذلك يعود إلى أن ولاءهم لم يكن مضمونًا جزئيًا لما قد يصرون عليه من تمسك يحيى بشروط الإمامة الهاديوية. وإذا كانوا من السادة الذين يستطيعون الحصول على دعم مستقل، فإنهم يشكلون تهديدًا حقيقيًا. ويمكن العثور في كتب التراجم على مثلين، على الأقل، على هذا الحال، الأول إلحاق الإمام يحيى الهزيمة بالحسن بن يحيى الضحباتي (توفي سنة 1343هـ/1924م) ومعاقبته باعتباره منافسًا على الإمامة كان ينظر

(1) نزعة النظر، ص 635. يحيى بن محمد الإيراني، كتاب هداية المستبحرين بشرح عدة الحصن الحصين (صنعاء: تاريخ الطبع غير مدرّج)، ص 9 - 27.

فيه على نحو واسع باعتباره أكثر علمًا من الإمام يحيى⁽¹⁾، والثاني بقاء محمد بن إبراهيم المؤيدي (توفي سنة 1381هـ/1961 - 1962م) في سجن الإمام يحيى لما يريد عن ثلاثين سنة بسب شعبيته الكبيرة في منطقة صنعاء ويعود، فيها⁽²⁾، فقد أصبحت الشعبية عبر مفوهه سياسيًا

(1) نزعة النظر، ص 241 - 249. هجر العلم، ج 1، 131 - 133.

(2) نزعة النظر، ص 397 - 398. هجر العلم، ج 3، ص 1434 - 1435. أحمد بن محمد الوزير، حياة الأمير علي الوزير، (مكان الطبع غير مدرّج، منشورات العصر الحديث، 1987م)، ص 383 - 384.

الإمام يحيى حميد الدين

(خُكم من 1322هـ/1904م إلى 1367هـ/1948م)

يختلف اليمنيون حول توجه الإمام يحيى الديني والفقهية. ويصف الشاعر اليمني المعاصر المشهور مطهر الإرياني بأنه كان معتدلاً دينياً، وعالمياً، ولكنه يقول إن هذا الإمام كان «زيدياً سياسياً». وعلى العكس، يقول المثقف اليمني المعاصر والكاتب ويد الوزير إن الإمام يحيى كان هادوياً في تطبيق الشريعة ولكنه سني في السياسة، لأنه أقام نظام حكم ملكي⁽¹⁾. ويذكر إسماعيل الأكوخ أن يحيى عندما كان صغيراً مال إلى «... (أي الحديث) وتأثر كثيراً بأستاذه أحمد بن عبد الله الجنداري (توفي 1337هـ/1918م)، وهو من علماء الحديث⁽²⁾». وهذا ما أغضب والد المنصور محمد بن يحيى حميد الدين (توفي سنة 1322هـ/1904م)، الذي كان هادوياً متشدداً. ويلقي حادث الضوء على هذا الملمح في آراء الإمام محمد. فقد أدى مطر غزير يوماً ما إلى تسرب الماء من سقف مكتبته وسبب عدداً من الكتب. فادّعى الإمام أن لو لم يكن كتاب ابن الأمير «سبل السلام» في المكان (كان ابنه يحيى قد حصل على نسخة من الجنداري) لما حدث هذا التلف⁽³⁾. بمعنى آخر، كان التلف بسبب دراسة كُتب علماء الحديث

ويقول الأكوخ إن يحيى م إن أصبح إمام حتى توقف عن بدء مله

(1) تستند هذه الأقوال إلى الاتصالات المؤلف الشخصية بالمثقفين المذكورين

(2) للحصول على ترجمة الجنداري انظر لزهة الظفر، ص 97 - 104.

(3) هجر العلم، ج 3، ص 1696.

إلى نحو الحديث خشية أن يهاجمه الزيدية المقلدون، وجمع بين الصلاتين (الظهر والمصر، والمغرب والعشاء) للدلالة على طاعته للمنتخب الهادي⁽¹⁾. وتغيب هذه القضية في كتابات ما بعد الثورة التي تصور أئمة بيت حميد الدين باعتبارهم رجعيين وظلاميين وزيديين متعصبين. ومن الملاحظ أن الرحالة اللبناني أمين الريحاني الذي زار اليمن سنة 1922 قد عزز هذه الصورة عن الإمام يحيى، حيث يقول عنه إنه:

«استخدم مذنب أسلافه ضد الشوافع في تهامة وضد الإدرسي... واعتقد أن الإمام يحيى لو لم يكن طائفياً، ولو كان مديناً تماماً، لأمكن له أن يحقق أعلى طموح سياسي دون حاجة لأن يشن حرباً على إخوانه المسلمين ويسميتها (جهاداً). عند ذلك لن يكون للشوافع مظالم يطالبون برفعها - وسيتوقفون عن أن يكونوا سلاحاً في أيدي أعدائه - وسيصبحون في الواقع «قوى نصرة»»⁽²⁾.

ودون أن يخفي الريحاني عدم حبه للزيديين، قال في فقرة أخرى إن الزيدي أكثر انغلاقاً، إن لم يكن أكثر تعصباً من جميع المسلمين الآخرين⁽³⁾.

ومن المؤكد أن الشافعيين، وبخاصة المزارعين الشافعيين في السهل الساحلي وفي اليمن الأسفل، لم يحبوا حكم الإمام يحيى، أساساً بسبب السياسات الفاسدة التي كان الموظفون والجيش يتبعونها لجباية الضرائب. لكن تأكيد الريحاني على أن حكمه كان طائفياً ويتبع عقيدة أسلافه لم يكن صحيحاً كله. فلم يكن حكم يحيى متفقاً فقط مع التراث الزيدي تماماً وحسراً. ويعود السبب جزئياً إلى أن عليه أن يواجه قوى لم تواجههم

(1) هجر العلم، ج 3، ص 1696 - 1697.

(2) Amien Rihani, Arabian Peak and Desert (Delmar, New York: Caravan Book, (1983), pp 115-16.

(3) المصدر نفسه، ص 97.

الإمامة الزيدية من قبل، ولأنه اختار في النهاية نظام الحكم الوراثي، وتشكلت إمامته من عناصر مختلفة، وتمسكت بالزيدية في بعض الجوانب بوضوح. ويصف الريحاني مشهداً كان فيه الإمام يحيى يصرف العدالة بطريقة من مخلفات أئمة الزيدية المبكرين فيقول:

«هناك، تحت شجرة العدالة، كانت (صورة الكمال) تجلس على كرسي عتيق، على يمينه عسكري بثياب ذي لون نبلي يرفع سيف الدولة هالياً، وآخر على شماله يرفع فوق رأسه مظلة الإمامة ويجلس أمامه على الأرض والرجلان ملفوفتان كاتب، وحول جمع من الناس من جميع الرتب والطبقات، بهائم وشيخان من جميع الألوان، وكذلك بأسمال، ينتظرون الاستماع إليهم. ويتم الاستماع إليهم جميعاً. ساعتان كاملتان تجلس (صورة الكمال) تحت شجرة العدالة، ثم... يذهب في دورته اليومية المنتظمة حول المدينة، تسبقه سرية من جنود يرافقه جمع من رعايا، المحبوبين. ويذهب بعد الدورة (هكذا) إلى الجامع لأداء صلاة الظهر، ليعود بعدها لتناول طعام الغداء. وتعلن الطبول والتغير (البوق) عودته كالامتداد، ويصرخ الجنود بأعلى أصواتهم الشبد الوطني (الزامل). وتدل السماء الزرق. والمظنة التي يرميها جندي فوق رأسه على مكانه في قلب الاحتفال»⁽¹⁾.

يشبه يحيى هنا أي إمام زيدي مثالي، إذ يتواصل شخصياً وفي الحال مع شعبه على أسس تتكرر بانتظام. ومع ذلك يصف الريحاني الزخارف الرمزية التي أحدثها القاسميون في القرن الثامن عشر، مثل المظلة والصور (المرايف) والأختام والأعلام والرايات، مما يحتمل أنه كان غائباً في الإمامة الزيدية المبكرة⁽²⁾. كما حرقت إمامة يحيى مؤسسات إدارية، مثل

(1) أمين الريحاني، المصدر نفسه، ص 104.

(2) المصدر نفسه، ص 90 - 91.

«شيخ الإسلام»⁽¹⁾ وجيش متفرغ⁽²⁾، كانت من مخلفات القرن الثامن عشر. وتبنت دولته مظاهر حديثة عديدة مثل النظام التعليمي «الهجيني» المعتمد جزئياً على ما خلف العثمانيون وراهم⁽³⁾، ووزارات تولاهما أبنائه، مثل «وزارة المعارف» و«وزارة الصحة».

وكان الإمام يحيى عالماً مجتهداً، وليس مثل أسلافه أئمة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذين تولى الشوكاني منصب قاضي القضاة خلال حكمهم، وأصدر بنفسه أحكاماً وكان له «اختيارات» أبطلت اختيارات أخذ بها المذهب الهادي. وللاختيارات صفة فكرية لأنها تؤكد وضع المجتهد للإمام الذي يصدرها. ولها تاريخ طويل في الزيدية في اليمن، باعتبارها نوعاً من الأحكام الفقهية التي يصدرها الإمام ليطبقها القضاة. فعلى سبيل المثال، أصدر المنصور عبد الله بن حمزة (توفي سنة 614هـ/1217م) مجموعة من هذه الاختيارات في مؤلف بعنوان «الاختيارات المنصورية»⁽⁴⁾. كما أصدر المتوكل إسماعيل اختيارات في مؤلف بعنوان «المسائل المرتضاة فيما يحتمله القضاة»⁽⁵⁾.

كان الإمام يحيى حين يعين قضاة (حكّام) محاكم في مناطق اليمن

(1) لم تكن وظائف شيخ الإسلام محددة. وفيما كما لو كان مستشاراً للإمام ومساعداً في كتابة الرسائل وإصدار الأحكام.

(2) أسس الإمام يحيى جيشاً متفرغاً (الجيش النظامي) دونه شباط عثمانيون احتاروا البقاء في اليمن بعد 1918م. وتسلم بغداد وروته من العثمانيين واشترى السلاح من إيطاليا. كما كان لدى الإمام جيش غير نظامي يسمى «الجيش الدفاعي» أو «البرامي» تكوّن أساساً من محاربين قبليين.

(3) Mesick, Calligraphic State, pp 107-10.

(4) انظر: الجيش، مؤلفات حكّام اليمن، ص 38.

(5) الجيش، مؤلفات حكّام اليمن، ص 142. مخطوط. صناعه، المكتبة الغربية، مجموع رقم 19، الأوراق 104 - 106. وقد زودني حسين العمري مشكوراً بنسخة من هذه الاختيارات مع شرح ألفه المتوكل بعنوان «كتاب تفتح أبصار القضاة إلى أزهار المسائل المرتضاة اختيارات أمير المؤمنين المتوكل على الله...» انظر مخطوط. صناعه، المكتبة العربية، علم كلام رقم 134.

المختلفة ومدنها، يصدر لكل معين، «أمر» معين يحدد فيه القواعد الفقهية التي ينبغي تطبيقها وواجبات هذا القاضي (الحاكم). وفي أحد هذه «الأوامر» بتاريخ رمضان 1343 هـ / نيسان / أبريل 1925 م، عين محمد بن حسين الكسبي (توفي سنة 1358 هـ / 1940 م) رئيساً لمحكمة لواء الجديدة. وتوفر ترجمة الكسبي مثلاً لافتاً للنظر عن عالم كان موظفاً خدماً للعثمانيين وأصبح مؤرخاً قاضياً في خدمة الإمام يحيى⁽¹⁾. ومن القضايا المشمولة في هذا «الأمر»:

الكون منه (محمد الكسبي) لغيره بأمر شرعي وإقامه فيه
القوة الرقعة بالتفصيل ما بين لخصه والاختصار بملطوم
واعتماد موافقة ما يكون من الحكم لنصوص المذهب الشريف
إلا ما فيه لنا اختيار فعلى موافقة الاختيار يكون المدار.
واختياراتنا - والمثمة - واضحة الأدلة ومال إليها من جهات،
الدين الجلة وقد جعلنا ولايته شاملة للدماء والأعراض
والأموال وما كان الحق فيه الله تعالى أو للعبد في عموم
الأحوال، وأوصيناه بتقوى الله عز وجل ومراقبته في كل قول
وعمل وملازمة الطاعات والتوقف على ما لله من المأمورات
والمنهيات وطاعة الله وطاعتنا وامتنال أوامرنا ونواهيها والأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر... والتزام سهولة الحجاب ولين
الخطاب والإمساك عن التأديب بالمال فإننا نمنعه عن ذلك كما
أنا نمنع عنه جميع حكامنا (قضاة المحاكم) والعمال
(المسؤولين الإداريين). وإذا حصل شيء من الخصوم باسم
الأجرة وكذلك جميع حكام القضاة والنواحي فقد قررنا لهم
ما فيه كفاية. وليعلم الصر العزي (محمد الكسبي) - عافاه الله -
بأننا قد أنطنا به جميع حكام اللواء فلهم مراجعته رأساً وله
مخاطبتهم فيما يراه صلاحاً وعليه المراقبة بجميع أعمالهم

(1) نزهة النظر، ص 522.

والنهي عما لا يوافق مراد الله ومرادنا من أفعالهم. وكذلك إذا
علم بصدور ما لا يرتضى من القول والفعل من العمال فإننا
نلزمه بالرفع إلينا وعلى حامل اللواء... وإقامة ناموس شريعة
الله بتحكيمها في كل ما يحصل من الحوادث وتعليم العامة
آداب الدين وما أمر به رب العالمين من الصلوات والطهارات
والمحافظة على ذلك في جميع الأوقات، وإرشاد الناس إلى ما
يرغبهم في ولاية آل الرسول وما لهم في محبتهم واتباعهم من
الأجر والفوز والمأمول... ومتى عرض حادث فيه حدّ وكان
إنفاذه يقتضي إتلاف نفس أو عضو وكذلك القصاص فإننا تأمره
بأخذ الإذن منا وعرض الحكم علينا⁽¹⁾.

كان نظام الإمام يحيى القضائي متسلسلاً في مراتب منظمة ولكن كل
قاض وكل حكم مربوط بالإمام نفسه. كان نظاماً يدير الإمام تفاصيله ولم
يكن دور رجال مثل حسين العمري، رئيس محكمة الاستئناف (قاضي
القضاة في الأيام السالفة) محدثاً بوضوح. وكان العمري يعمل مساعداً
للإمام الذي يرى نفسه قاضياً ومجتهداً.

وجرى بالتدريج صوغ الاختيارات التي أصدرها الإمام يحيى، بما
يتفق مع القضايا الواقعية التي عرضت عليه وما تكرر من قضايا احتاج حلها
لإرشادات وحلول محددة. واجتمعت كلها تحت عنوان فقه «المعاملات»
وأعدت قوائم بهذه الاختيارات وأرسلت إلى القضاة (المحاكم) في أنحاء
اليمن⁽²⁾. وكانت ثمرة اجتهاد الإمام نفسه وكانت من حيث تعريفها إما
مناقضة لما في كتب الفقه الهادي من آراء أو توفر رأياً لا يوجد في تلك
الكتب. ويصدر الإمام يحيى لاختياراته، حقق أهدافاً عديدة. فقد ساعدت

(1) زودني الدكتور حسين العمري مشكوراً بسخة من هذا «الأمر». وتوجد «أوامر» مشابهة في
مؤلف الطبعي: «التقليدية والحداثة»، ص 272 - 275 وكذلك في: سالم، وثائق يمنية،
ص 357 - 359.

(2) انظر مثلاً: الطبعي، «التقليدية والحداثة»، ص 258 - 259.

الاختيارات، على الأقل، في التعامل مع مشاكل حقيقية تواجه القضاة. فعلى سبيل المثال، وفر أحد الاختيارات شروطاً محددة لفسخ زواج المرأة التي يغيب عنها زوجها. فيمكن فسخ عقد النكاح إذا لم يسمع أحد عن وجود الزوج خلال أربع سنوات ولم يوفر هو أو أفراد أسرته نفقة الزوجة. ويمنع اختيار آخر جميع «الجبل» الهادفة منع الشفعة. ونص اختيار ثالث على قبول المحاكم للوثائق المكتوبة إذا عَرَفَ آخرون عدالة كاتبها أو إذا كان الكاتب نفسه معروفاً في الماضي، وهو ما يشهد على صحة الوثيقة⁽¹⁾.

وكان لأحد «الاختيارات»، على الأقل، أبعاد سياسية وطنية، وعنى اليمينين بوضوح أن الإمام يحيى لم يكن هادواً متشدداً في مسائل الفقه⁽²⁾. إذ يقرر هذا الاختيار إلغاء شرط «الكفاءة» لصحة عقد الزواج إذا كانت المرأة بالغة وموافقة على عقد الزواج، في حين يقرر الفقه الزيدي أن «الكفاءة في النسب» شرط لصحة عقد الزواج⁽³⁾. وعملياً، عنى تطبيق شرط الكفاءة في الغالب منع رجال لا يتسبون إلى السادة من الزواج بنساء يتسبين إلى أهل بيت النبي، وكان، نظرياً إلى حد بعيد، مصدراً للتوتر بين السادة والقضاة. ومنذ قيام الثورة قَدِّمَ القضاة هذا الشرط باعتباره مثلاً على عنصرية الهادييين⁽⁴⁾. وعنى إبطال الإمام يحيى لهذا الشرط عملياً في اختياراته أن ليس لاختلاف أنساب اليمينين نتائج قانونية، وأن جميع اليمينين متساوون أمام القانون.

(1) عبد الله بن عبد الوهاب الشماخي، صراط العارفين إلى إدراك اختيارات أمير المؤمنين (صنعاء: مطبعة المعارف، 1356هـ/1937م)، ص 31 - 33.

(2) يوجد مثال يستحق الانتباه من عالم شافعي يشرح اختيارات الإمام يحيى مؤيداً لها، هو عبد الرحمن بن علي الحداد (توفي سنة 1340هـ/1922م) بعنوان «الانتصارات نظم الاختيارات»، مخطوط، صنعاء المكتبة الغربية، مجموع رقم 11، الأوراق 81 - 83. انظر: Caligraphic State, pp 48, 272 in 30.

(3) انظر: الأزهاري، ص 108. شرح الأزهاري، ج 2، ص 303 - 305.

(4) انظر: المقالي، العلم الشافعي، ص 282 - 283. حبر العلم، ج 2، ص 1104 - 1106. ج 3، ص 1247 - 1252.

ومؤخراً نُقِطت اختيارات الإمام يحيى شعراً وعلق عليها القاضي عبد الله ابن عبد الوهاب الشماخي (توفي سنة 1406هـ/1985م). وطُبعت هذا المؤلف سنة 1356هـ/1937م في صنعاء وزارة المعارف في مطبعة المعارف، وهي مطبعة من بقايا أيام العثمانيين. ويقدم الشماخي في شرحه الحجج الفقهية والأسس التي قامت عليها نصوص الاختيارات. ومما يستحق الذكر إشارة الشماخي إلى «الصحيحين» بانتظام وإلقائه الضوء على آراء ابن القيم والمقبلي والشوكاني واقتباسه منها في بعض المسائل⁽¹⁾. ولم يعط اهتماماً خاصاً من بين آراء أئمة الزيدية سوى لآراء الإمام زيد بن علي، وتجاهل آراء الهادي تماماً. ولأن هذه الاختيارات نسخت آراء هادوية، لم يكن غريباً أن لا تذكر آراء الهادي. وبالأخذ في الحسبان سياسة التعامل مع الاقتباسات في هذا التراث الفقهي، يستحق الملاحظة أن آراء ابن القيم والشوكاني ذكرت، لأنها توضح إلى أي مدى كان الإمام يحيى يرغب في الابتعاد عن مقالات المذهب الذي ينتمي إليه.

ويجد المرء في مقدمة الشماخي أن المفهوم الوطني قد تسلسل إلى الخطاب الفقهي اليمني. إذ حاول اللجوء إلى التراث الزيدي لتبرير وجود أحكام تخالف آراء المذهب الزيدي، ولجأ أيضاً إلى الوطنية اليمنية وإلى واقع أن اليمن من خلال الأئمة، لم يخضع ويقبل بالقوانين الوضعية ذات الأصل الأجنبي، كما فعلت بلدان إسلامية أخرى. يقول:

«ونحن الأمة اليمنية نشكر الله على توفيقه وتسليله بأن جعل القرآن وسنة الرسول المختار لنا قانوناً لا نخضع إلا لسلطانه، ولا نهتدي إلا بهرانه. حفظته بين أظهرنا العترة النبوية، والسلالة الفاطمية إلى هذا الوقت العصيب التي غلبت على كثير من الشعوب فيه الأهواء والانحراف عن الدين إلى قوانين هي كنسج العنكبوت بل هو أوهى. فقد حمى الله وله المنة شعبنا

(1) انظر الشماخي، صراط العارفين، ص 6، 17، 24، 33، 51. انظر أيضاً: العمراني، نظام القضاء، ص 225 وما يليها.

اليمني من تدفق هذا السيل الجارف بآبئ خاتم الأنبياء، أبي شمس الدين أحمد، مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله يحيى بن محمد بن رسول الله. فإنه جدد بعزمه وعلمه اندرس من معالم الدين المحمدي الرباني، ماشيًا على طريقه آياته المتصلة بجده المصطفى ﷺ، أرباب المروة والصفاء. وبأيده رجزاً عن الإسلام خيراً قام للتجديد بالسيف والقلم، محكماً للقرآن في شعبه وبين أمة وعلى نفسه فيما يخصه. فجعله الخافض والرفع، والمدني والمقصي، المؤدب والوازع. ولما كانت المعاملات من ضروريات هذه الحياة وأركان هذا المجتمع، ولم يفرط الشاوع من شيء، فقد أثار سيل المصنعة وكعبة سيرها، وبضوته اهتدى علماء المذهب الزيدي كغيرهم إلى وضع أصول وفروع ومسائل في المعاملات هي أجلى في سماء برهان الشريعة الحنيفية من الشمس في رابعة النهار، وما وضموه من المسائل وأدلتها كان من الأمة اليمنية وأهله الأخذ به والالتزام له علماً وعملاً، غير مبدئي الأفكار عن الجهولان بميدان النظر والاجتهاد والاحسان والاستعداد. فكل مجتهد مصيب **«لَا تَقُلْ لَهُ نُبُوَّةٌ مِنْ دُونِهِ»**⁽¹⁾، ولما ذكرنا كان من أمير المؤمنين أيده الله الالتزام بملازمة المذهب الشريف في جميع المعاملات إلا في مسائل، فإن فكره وسعة دائرته عرفانه أداه إلى استثنائها تبعاً منه لدليل الكتاب والسنة، كما هو شأن كل مجتهد وإمام عادل ساهر العين على مصالح أمة وحماية شعب ووطنه⁽²⁾.

وقد شرح ميسبك كيف تفاعل الإمام يحيى مع الآراء الوطنية من خلال السماح بكتابة تاريخ اليمن ونشره، مستخدماً أشكالاً وعبارة جديدة:

(1) سورة الجمعة، الآية 4.

(2) الشماخي، صراط المارفين، ص 3 - 4.

تماماً⁽¹⁾. فحتى صدور تاريخ عبد الواسع الواسعي غير الرسمي سنة 1346هـ/ 1928 - 1927م، كانت مؤلفات تاريخ اليمن مقتصرة على تاريخ منطقة أو مدينة أو علماء معينين أو مذهب، أو مقصور على تناول فرد أو فترة من الزمن. لكن مؤلفات التاريخ الجديدة تصوت اليمن باعتباره وحدة جغرافية وثقافية متماسكة - كامة.

ومن الواضح أن الإمام يحيى كان مضطراً للتكيف مع ما يجري في العالم الإسلامي والعربي. فقد جاء الرياحي إلى اليمن للتبشير بأراء قومية عربية وقابل الإمام مع أن النتائج العملية للمقابلة كانت ضئيلة. وبما أن الآراء التي تدعو إلى وحدة المسلمين لاقت تقديراً أكبر. وبسماح الإمام يحيى بنشر بعض مؤلفات علماء الحديث في القاهرة، أراد بث فكرة أن الزيدية مذهب معتدل لا يختلف في جوهره عن مذاهب السنة. وظلت هذه المحاولة المدروسة ليث مفهوم أن الزيدية «مذهب سني خامس»، أو أنه مذهب «معتدل»، تتخلل المؤلفات الحديثة عن اليمن⁽²⁾. وهو مفهوم يستفيد من جوانب غموض مهمة، ويقلل من شأن الاختلافات الأساسية بين علم الكلام الزيدي وعلم الكلام السني، وبالتحديد أهمية الإمامة، بالإضافة إلى اختلافات بارزة في الأحكام الفقهية، وبخاصة في مجال «العبادات».

وأغلب الظن أن مصدر هذه الحجة يعود إلى نشر المصريين في القاهرة مؤلفات علماء الحديث، ابن الوزير والمقبلي، في أوائل القرن العشرين. فقد لاقت هذه المؤلفات في الحال اهتمام المصلحين الإسلاميين الحديثين وثنائهم، مثل رشيد رضا ونظر إليها باعتبارها تمثل روح انفتاح في الزيدية سمح دائماً بالاجتهاد⁽³⁾. وقيل إن هذا ميسمح بحدوث الإصلاح والتجديد

(1) Messick, Calligraphic State, pp. 123-31. انظر أيضاً: جبر العلم، ج 1، ص 368-369.

(2) انظر: al-Amri, The Yemen, pp. 115-16. Serjeant, The Zaydis, p. 285.

(3) لمعرفة كيف فهم رضا وأعاد صياغة بعض مفاهيم الشوكاني، انظر: Ahmad Dallal, Appropriating the Past: twentieth-century reconstruction of pre-modern Islamic thought, Islamic Law and Society 7 (2000), 325-58.

الذين تزداد حاجة الإسلام إليهما في العصر الحديث. فقد نُشر مؤلف من الوزير «إيثار الحق على الخلق» سنة 1318هـ/1900م واستقبله رشيد رضا استقبالاً حسناً بعرض في صحيفته «المنازل»⁽¹⁾. وبعد إحدى عشرة سنة، وبالتحديد في سنة 1911، أصدرت مطبوعات المنار طبعة من مؤلف المنسي «العلم الشامخ» وتكملته «الأرواح النوافخ». وفي سنة 1915 عبر رضا عن حماسة كبيرة لمؤلفات الشوكاني وعده من بين علماء الحديث الذين توفّر مؤلفاتهم مادة تساعد في حدوث الإصلاح. قال⁽²⁾:

«لم يحى بعد الإمام ابن حزم من يساميّه أو يساويه في سعة علمه وقوة حجته... إلّا شيخ الإسلام مجلّد القرن السابع محمد بن الدين ابن تيمية... وكان الإمام أبو عبد الله محمد بن القيس ورث عنه أسناده ابن تيمية وموصحه... وأد أسمع ما كتب بعدهم كتاب «فتح الباري» شرح صحيح لبحري للحفاظ أحمد بن حجر لعسقلاني ومن أعقها في كتب الفقه الحديث كتاب «نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار»، ومن كتب أصول الفقه كتاب «إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول» كلاهما للإمام الجليل المجلّد مجتهد اليمن في البرد الثاني عشر محمد بن علي الشوكاني»⁽³⁾.

لم يغيب عن اهتمام الإمام الالتقاء الظرفي في اليمن بين المصالح

اليمنيين وعلماء الحديث، من حيث الخطاب والمصالح، ولا غاب ذلك عن اهتمام بعض العلماء اليمنيين، الذين ألقوا الضوء على ذلك بوعي.

ورأى رضا أن الإمام يحيى مرشح مثالي لتولي الخلافة بعد خلع لسلطان العثماني سنة 1924 وجادل قائلاً إن نسب يحيى قرشي شريف، وبه مجتهد وأهم من ذلك حافظ على استقلال بلاده وحماها من الاحتلال والنفوذ العربيين⁽⁴⁾. ولا يُعرف كيف كان رد فعل الإمام يحيى على آراء رشيد رضا ولعله شَرَّ بمكرة أن يكون حليفة، لأن عدداً من قُصع نفوذ سكت في وقت مبكر ابتداء من 1344هـ/1925م ونُقش عليها «صُرب بدار» خلافة المتوكلية صنعاء اليمن⁽⁵⁾.

وقابل رضا يمنيين مثل عبد الواسع الواسعي (توفي سنة 1379هـ/1960م)، الذي عمل بنشاط لنشر مؤلفات زيدية في القاهرة، وبالتحديد «كتاب الأزهار» والتعليق الأساس عليه بعنوان «شرح الأزهار»، سنة 1921⁽⁶⁾. وتركزت رغبته في الإصلاح أثراً كبيراً على رجال مثل محمد رياره، ومحمد ابن الإمام يحيى (توفي سنة 1350هـ/1928م) اللذين أطلقا مشروعاً كبيراً لنشر مؤلفات أهل الحديث اليمنيين. ونشر ابتداء من 1929 مؤلف الشوكاني في التراجم «البر الطالع»، وثلاث «تحفة الذاكرين» ثم «فتح

(1) Henri Laoust, Le Califat dans la Doctrine de Rasid Rida (Beirut n.p. 1938), pp. 6, 90, 92, 119-20.

(2) Cf. Chester Krause et al. (eds.), Standard Catalog of World Coins (Iola, WI: Krause Publications, 1998), pp. 1749-51. النفوذ تحمل النشر نفسه.

(3) العمري، المنار، ص 124، تحفة الإخوان، ص 94. نزعة النظر، ص 411. هجر العلم، ج 3، ص 1675. ويوجد اختلاف في تاريخ نشر هذه المؤلفات، إذ يوجد في «شرح الأزهار» نص يقول إن علي يحيى اليمني دفع تكاليف الطبع وأنه نُشر في مصر بمطبعة شركة التمدن سنة 1332هـ/1914م، انظر المجلد الأول، ص 1. ويستحق الذكر أن النسخة المخطوطة التي اعتمد عليها طبع «شرح الأزهار» كانت نسخة الشوكاني الشخصية من الكتاب.

(1) حسين العمري، المنار واليمن (دمشق: دار الفكر، 1987م)، ص 42 - 43. انظر أيضاً صحيفة المنار، عدد رقم 1 (سنة 1318هـ)، 16.

(2) ينبغي ملاحظة أن محمد منير طبع عدداً من رسائل الشوكاني وابن الأمير لأول مرة أيضاً في مصر سنة 1343هـ/1924م وفيها بعد سنة 1346هـ/1927م في إدارة الطباعة المنيرية ونشرت، مع مؤلفات أخرى لعلماء الحديث مثل ابن تيمية، في مجلدين بعنوان مجموعة الرسائل المنيرية. وقد كان منير صهر رشيد رضا وعالماً أزهرياً.

(3) العمري، المنار، ص 118 - 123، ص 374 - 375، ونشرت المنار أيضاً مقالاً تُنصح فيه مؤلف ابن الأمير «سبل السلام» الذي نشر لأول مرة سنة 1346هـ/1926م. انظر العمري، المنار، ص 126 - 127.

القدير» للمؤلف نفسه. ونشر زيارة أيضًا مؤلفات ابن الوزير: «البرحر القاطع»، و«ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، و«الروض الباسم» وأخيرًا كتاب شرح حسين السباغي لمجموع زيد بن علي بعنوان «الروض النضير» وكذلك مجموعة من الرسائل بعنوان «مجموع الرسائل اليمانية»⁽¹⁾. ويقول إسماعيل الأكوخ إن تأثير نشر هذه المؤلفات كان كبيرًا في جعل اليمن معروفة لعلماء المسلمين في البلاد الأخرى، وقادهم لاعتقاد أن المذهب الزيدي لا يختلف عن مذاهب أهل السنة⁽²⁾.

وواصل علماء يمنيون خلال عهد إمامة بيت حميد الدين التمسك بالحجة القائلة إن المذهب الزيدي الهادي لا يختلف عن مذاهب السنة فعلى سبيل المثال، نشر القاضي محمد العمراني سنة 1950 مقالاً بعنوان «الزيدية في اليمن» قال فيه إن المذهب الحنفي والمذهب الهادي صنوان، وإن المذهب الحنفي أقرب إلى المذهب الزيدي أو الهادي من المذهب الحنبلي⁽³⁾. ويبنى على تراث علماء الحديث للقول في آخر هذا المقال:

«ومهما يكن من الأمر فإن زيدية اليمن لبوا كما يتوهم الكثير ممن يجهل حالهم وفقههم، بل هم إن قلدوا فإنما يقلدون أئمة مذهبهم الذي لا يخرجهم عن مذاهب إخوانهم أهل السنة، لا سيما الأحناف. وإن اجتهدوا وتحرروا فاجتهدوا الوزير والمقبلي والأمير والجلال والشوكاني» هؤلاء العلماء الذين لا يعرف

(1) هجر العلم، ج 3، ص 174.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 590 - 591. ويقول الأكوخ في مكان آخر إن هذا العدد وهم كبير لأن علماء الحديث الممنين ما قطعوا صلاتهم بالمذهب الزيدي الهادي برفضهم التقليد. انظر: إسماعيل الأكوخ. «الزيدية، نشأتها ومعتقداتها» (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1993م)، ص 40.

(3) محمد بن إسماعيل العمراني، الزيدية باليمن، نسخة مصورة (صنام: مكتبة دار التراث، 1990م)، ص 9. وكان هذا المقال قد نشر لأول مرة في جريدة «رسالة الإسلام» (القاهرة: دار القريب، 1369هـ/1950م).

أحد قلوبهم إلا بعد أن يحيط علمًا بجميع مؤلفاتهم القيمة. وهم كغيرهم من أهل المذاهب الإسلامية الأخرى في التولي للخلفاء الراشدين والتعظيم لهم بصفتهم وزراء النبي ﷺ وأعظم مناصريه، ومن انتقصهم منهم فهو إما من العوام الجهال أو من الخاصة المنعصين⁽¹⁾.

ومن الواضح أن اليمنيين سعوا من خلال التركيز على تراث علماء الحديث من بينهم، للتمتع بهوية وعقيدة تجمعانهم بحركة إصلاح تشمل العالم الإسلامي الأوسع، وإثبات أن اليمن لم تكن معزولة ثقافيًا، بل في مقدمة التعبير القضائي والديني.

وكان للإمام يحيى رأي عملي فيما يخص تراث علماء الحديث، والذين لهم تاريخ طويل من العمل في خدمة الدولة. ومع أنه كان إمامًا زيدياً، لا يبدو أنه كان متعصباً أو أنه أقام سياساته على المعتقدات الهادوية المتشددة. ويُدعى عبد الله الشماحي في مؤلف في التاريخ نشر بعد الثورة، وهو نفسه الذي كتب قبل ذلك من «اختيارات» الإمام، أن الإمام يحيى شجع علماء الحديث ودعمهم حتى الحرب اليمنية السعودية سنة 1934، بسبب ضعفهم الاجتماعي ومواقفهم النابعة. وأضاف أن الإمام تحوّل بعد الحرب، التي تعرض فيها اليمنيون لهزيمة في نهاية، نحو الزيدية المحافظة بسبب الدعم الذي تلقاه من قبائل الشمال الزيدية⁽²⁾. وهذا ادعاء مشكوك فيه، أولاً لأن صلة الزيدية بالقبائل ليست جلية في الحال، وثانيًا لأن الوقائع لا تؤيده. فقد واصل الإمام يحيى التقرب من رعاياه من الشافعية من خلال الاحتفال بأول جمعة في شهر رجب التي يُعتقد أنها اليوم الذي دعا فيه النبي اليمنيون لدخول الإسلام. وكان القصد من هذا معادلة

(1) العمراني، الزيدية، ص 14.

(2) عبد الله الشماحي، اليمن الإنسان والحضارة (بيروت: منشورات المدينة، 1985م)، ص 190، 194 وما يليها.

احتفالات الهادويين بيوم القدير ويوم عاشوراء في العاشر من محرم. كما ظل القضاة من علماء الحديث في مناصبهم بعد سنة 1934، كما في حان القاضي يحيى الإرياني، الذي واصل تدريس مؤلفات السنة في المساجد والمدارس، وبالتحديد مؤلفات الشوكاني وابن الأمير التي دُرِّست في المدرسة العلمية أيضًا⁽¹⁾. لكن ينبغي القول إن الإمامين يحيى وأحمد شعر أن تدريس كتاب الشوكاني «السليل الخجّار» يثير إشكالات بسبب ثقته الشديد للمذهب الهادوي، وخشيًا أن يثير مشاعر الجمهور⁽²⁾.

التحول إلى سلالة حاكمة: مسألة ولاية العهد

كما ذكر آنفًا، عارض الزيدون بانتظام فكرة الملك وأن يتولى الإمام رسميًا تعيين من خلفه. ويستحق الذكر أن هذا ينعكس في قطعتين نقديتين سكهما الإمام يحيى في وقت مبكر من إمامته، منقوش عليهما «لا إله إلا الله الملك لله رب العالمين»⁽³⁾. ومن الناحية العملية كان الابن يخلف أباه في الغالب، على الرغم من أن العملية لم تتخذ طابعًا رسميًا قط باستثناء في دولة القاسميين في القرن الثامن عشر. إلا أن جهدًا قد بُذل في عهد الإمام يحيى لتعيين ابنه أحمد وليًا للعهد. ويستحق الملاحظة أيضًا أن الإمام يحيى الذي نقر في البداية من حمل لقب «جلالة الملك»، قيل مؤخرًا إطلاق هذا اللقب عليه. ويقدم هذان المثالان دليلًا على حدوث تحول في مفاهيم الحكم في هذا الوقت يشير إلى ابتعاد آخر عن الزيدية التقليدية.

وينقل محمد زبارة، الذي كتب سيرة للإمام يحيى، أن عامل صنعاء وقائد حاميتها العسكرية وعامل بلاد الروس أثاروا سنة 1342هـ/ 1923م مع الإمام يحيى أمر تعيين ابنه الأكبر أحمد خليفة من بعده على «الإمامة الشرعية العظمى». فأجاب يحيى أن عليهم أن يواصلوا الأمر، نظرًا لأن الحقيقة المعروفة تقضي بأن تكون الإمامة العظمى أمرًا يقرره كبار العلماء. وفي محرم 1343هـ/ آب/ أغسطس 1924م طلبت جماعة من حاشية أحمد رأي كثير من علماء ذلك الوقت في هذا الأمر. وكان جميع من وُجّه الطلب

(1) انظر إسماعيل الأكرع، المناسبات الإسلامية في اليمن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م)، ص 404 - 406.

(2) على سبيل المثال، منع الإمام أحمد القاضي محمد الممراني من تدريس «السليل الخجّار» في مسجد عليجي (مقابلة مسجلة مع القاضي الممراني). انظر: أحمد، من أعلام اليمن، ص 72.

(3) Cf Krause, Standard Catalog (1998), p. 1747.

إليهم من تلاميذ الشوكاني ويتولون مناصب رسمية في الحكومة، مثل حسين العمري، وزيد الديلمي، وعبدالله اليماني. وفي 20 محرم 1343هـ/ 21 آب/ أغسطس 1924م أصدر هؤلاء العلماء على نحو جماعي بياناً يؤيدون فيه تعيين أحمد ولياً للمهد. وتعد لغة البيان سُنّة تامة. ومما يقولون إن علماء المسلمين «أجمعوا على إيجاب نصب إمام خليفة لرسول الله». ويدعو البيان أيضاً إلى طاعة ولي الأمر ويوردون أحاديث مثل: «أطيعوا... ما أقام فيكم كتاب الله»، و«... من رأى من أميره ما يكره فليصبر فإنه من قارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية...» و«من أراد أن يفرق بين المسلمين وهم جميع فاضربوه بالسيف...». و«تفريق الأمة، وهم كثير، «اضربوا أعناقهم بالسيف». ثم يتبنى البيان عندئذ مفردات وطنية مدنية للاستعمار، مؤكداً أن أفضل وسيلة لحماية خيرات اليمن، التي حافظ عليها الأئمة من آل البيت من أن تنهبها دول أجنبية هدفها الوحيد نشر النعس ونشر الفرقة بين المسلمين، بقاء منصب الإمام في أبناء الإمام يحيى وأخيراً، يقدم هؤلاء العلماء النصح للإمام يحيى بأن يعين ابنه، «سيف الإسلام أحمد»، خليفة له، ويعلنون بوضوح أن هذا التعيين يتفق مع مذهب السنة الأربعة⁽¹⁾.

وقد تعامل الإمام يحيى مع هذه النصيحة بحذر، لأنه يعرف أنها تتعارض مع مقالات المذهب الهادي. لكن أحمد أصبح، كأمر واقع، بلقب منذ ذلك الحين بـ«ولي العهد»، لأول مرة في تاريخ الزيدية الحديثة واعترض بعض علماء الزيدية على هذه البدعة وانتقدوا الإمام يحيى نصته على ذلك⁽²⁾. لكن ما يسترعي الانتباه أن النقد المكتوب جاء من جماعة من العلماء في كلكتا، في الهند، الذين لعلمهم اعتقدوا أن مركز الخلافة في اليمن. إذ بعثوا رسالة إلى الإمام يحيى وإلى الشعب اليمني يبنوا فيها حجة

(1) زيادة، أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر، ج 2، ص 106 - 110.

(2) انظر: هجر العلم، ج 2، 822 و ج 1، ص 190. الورير، حياة الأمير، ص 209 - 210.

تعيين الإمام لخليفته، موردين الحجج على أن الإمامة في اليمن ليست وراثية، وبخاصة لأن تصرفات أحمد غير الأخلاقية تجعله غير صالح لحكم الشعب اليمني⁽³⁾. ولم يرّد الإمام يحيى أيضاً على هذه الرسالة، لكنه ولّى ابنه مناصب رسمية، لقيادة الجند وإمارة الأولوية، في محاولة لإثبات أن أحمد مؤهل لذلك.

أما البدعة الثانية التي استثارت رقابة بعض العلماء فهي حمل الإمام يحيى لقب «جلالة ملك المملكة المنوكلية اليمنية» وكذلك تسمية اليمن «مملكة». فقد كانت أول مرة استخدم فيها هذا اللقب رسمياً في المعاهدة التي وقعها الإمام مع إيطاليا في 24 صفر 1345هـ/ 2 أيلول/ سبتمبر 1926م. ويقال إن أمير تريم، علي بن عبد الله الوزير (توفي سنة 1367هـ/ 1948م) علق على ذلك بالقول «لم نحارب الترك من أجل مملكة، لأنهم كانوا ملوكاً، وإنما من أجل خلافة إسلامية»⁽⁴⁾. ويروى أن الإمام يحيى هذا بعض المخاوف بشرح أن هذا الاستعمال لا يغير جوهر حكمه وإنما أراد التكيف مع بعض المتطلبات العالمية.

ويمكن رؤية مؤشر آخر على هذا التغيير في طبيعة أشكال حكم بيت حميد من خلال فقرة في طبعتين مختلفتين من تاريخ الواسعي غير الرسمي بعنوان «تاريخ نحن». فقد ورد في الطبعة الأولى سنة 1346هـ/ 1928م ما يلي:

«تنبيه صار للقب لملوك هذا العصر جلالة الملك فلان. ولما كان لي هذا اللقب ما يدرك له أهل الذوق السليم من انقباض في النفس

(3) للحصول على نص هذه الرسالة، انظر: هجر العلم، ج 2، 822 - 826. لم يتم التأكد بعد من الرابطة بين علماء الهند واليمن، والتي أتت إلى هذا القول.

(4) الورير، حياة الأمير، ص 212، 298. ويؤي أن حالاً آخر اعترض كذلك هو علي ابن حسين الشامي (1372هـ/ 1952م)، فأنشأ إن «لفظ الجلالة» يطلق على الله وحده. وحتى الله جل جلاله لم يستخدم صيغة جمع المتكلم ونحن التي استخدمها الإمام يحيى في تلك الأيام.

تحاشيت عنه في كتابي هذا من لقب اسم الجلالة لمولانا إمام اليمن، وهو لم يرض بها لما هو عليه من علو التقوى والملم والفضل والتمسك بأخلاق جده سيد المرسلين ﷺ. واكتفيت بما لقب به نفسه ويلقب آبائه الأقدمين أئمة اليمن إلا ما وجدته في معاهدة إيطاليا قسطنطينيا بلقظها أمير المؤمنين المتوكل على الله رب العالمين⁽¹⁾.

ويستحق الذكر أن هذه الملاحظة قد حذقت في الطبعة الثانية من تاريخ الواسعي، والتي نشرت سنة 1367هـ/1948م. ولم يكن هذا الحذف مجرد رغبة، بل إن مسألة كون الأئمة ملوكًا لم تعد موضع نقاش عام.

عهد الإمام أحمد

(حكم من 1367هـ/1948م إلى 1382هـ/1962م)

جرى اغتيال الإمام يحيى سنة 1948، وتولت الحكم في صنعاء لمدة ثلاثة أسابيع «حكومة دستورية» على رأسها الإمام عبد الله بن أحمد الوزير. وأراد النظام الجديد إقامة نوع من الحكومة أكثر تمثيلًا للشعب، وأدعى رفض الطرق الفردية التي اتبعها الأئمة من بيت حميد الدين. وأقسم أحمد أنه سيأثر لمقتل أبيه وأعلن نفسه إمامًا، متخذًا لنفسه لقب الإمام الناصر⁽¹⁾. وهجم على صنعاء وخلع حكومتها الوليدة وأباح لأنصاره من رجال القبائل نهب المدينة، وأعدم الإمام المنافس وبعض قيادات الحكومة الدستورية الرئيس، وسجن عددًا كبيرًا من الناس، وحول أحمد عاصمته إلى تعز التي كان أميرًا لها حتى وقت قريب.

ويمكن النظر إلى عهد أحمد باعتباره امتدادًا لعهد أبيه، باستثناء أن اليمن كان مضطربًا لمواجهة قوى العالم الخارجي، وبخاصة السياسات المضطربة في العالم العربي بدرجة أكبر من ذي قبل. وكان على أحمد أن يعمل على نحو أكبر كرجل دولة عربي، ولم تعد المفاهيم التقليدية حول إمام الزيدية أو خليفة المسلمين ذات معنى. وكانت قوى المعارضة التي قامت بدور في إسقاط أبيه، أي حركة الأحرار اليمنيين، متأثرة على نحو

(1) تبين البرقيات المتبادلة بين الإمام عبد الله الوزير والإمام أحمد، يوضح مفهوم الحكم الوراثي الذي يحمل الإمام أحمد لتوطيده. فقد طالب الوزير، مدعيًا أنه الإمام الحق، من أحمد أن يبايعه لكن أحمد رد بأسلوب قاس، مبتدئًا بذلك سلسلة من جدوده الذين كانوا أئمة. انظر: هجر المعلم، ج 2، ص 838 - 839.

(1) الواسعي، تاريخ اليمن (1346هـ/1927م، الطبعة الثامنة)، ص 279. وأود أن أشكر بول دريش لأنه دلتني على هذه الملاحظة.

مباشر بأفكار الإصلاح والتقدم المستمدة من الخارج. وكما ذكر آنفاً، يعود هذا التأثير إلى عشرينيات القرن العشرين، إلى رجال مثل محمد زبارة، سافروا إلى مصر ومكة والقدس، وقابلوا رجال إصلاح مسلمين مثل محمد رشيد رضا، وشوكت علي. كما أرسلت جماعة الإخوان المسلمين في مصر ممثلاً لها، هو الفضيل الوردلاني، للمساعدة في الإصلاح في اليمن، وقام بدور أساسي في نُصح الأحرار اليمنيين⁽¹⁾. فقد تغير العالم وزاد اصطدام المباشر بأوضاع اليمن.

وأدرك الإمام أحمد هذا التغير فوعد في البداية بإصلاحات دستورية. فقد نص الإعلان الرسمي عن توليه السلطة على أن حكمه سيقوم على «حكومة شوروية منظمة»، وأنه سينشئ «مجلساً إسلامياً أعلى» يتكون من وزراء، وأعيان وعلماء وشخصيات أدبية وقبلية، إلا أنه لم ينفذ من ذلك شيئاً. لكن المهم أنه اعترف بضرورة التفكير بأشكال جديدة من الحكم وصيغه، وربما تطبيقها. لكن اختياره وقع على نظام حكم ملكي لا يمكن تجاوزه. فقد أصبح من المسلّم به أن اليمن أصبحت في ذلك الوقت مملكة. إذ صدر أول بيان عن توليه السلطة من «مقام صاحب الجلالة أحمد بن الإمام يحيى بن محمد حميد الدين، ملك اليمن المعصم» وشُكّلت في سنة توليه السلطة أول عملة نقدية عليها نقش «المملكة العتوكلية اليمنية»⁽²⁾. وأصبح ثالث من حمدي لأولي، يوم توليه السلطة، يوم وُضِعَ رسم «عيد النصر»⁽³⁾. وحمل ابنه محمد البدو لقب «ولي العهد» منذ وقت مبكر بعد 1948، وتُعبّن الحسن أخو الإمام رئيساً للوزراء⁽⁴⁾.

(1) انظر: J. Leigh Douglas, *The Free Yemeni Movement* (America University of Beirut Press 1988).

(2) Krause, *Standard Catalog* (1998), pp. 1750-1.

(3) هجر العلم، ص 841 - 846.

(4) انظر: أحمد محمد الشامي، إمام اليمن أحمد حميد الدين (بيروت: دار الكتاب الحديث، 1965م)، ص 12 - 13. وقد قال أحمد نعمان، الذي كان شخصية مهمة من الأحرار

ومع ذلك، ظل أحمد في بعض الجوانب إماماً زيديًا. وكان يعدّ عالمًا ولكن ليس في مستوى والده. وأصدر «اختيارات» أعاد بعضها الأخذ باختيارات أبيه. ولكن أكثرها بروزًا إعطاء النساء حقوقًا في أمور فسح عقد النكاح والطلاق والميراث. يقول إسماعيل الأكوع بهذا الخصوص إن أحمد عارض رأي أبيه في إبطال شرط «الكفاءة في النسب»، مؤكدًا كونه شرطًا لصحة عقد النكاح. كما أن الأكوع يصور أحمد باعتباره زيديًا متعصبًا، اضطهد السكان الشافعيين في تهامة خلال حملاته على قبيلة الزرائيق (من 1927 إلى 1929)، وأمر أن يضاف إلى الأذان «حي على خير العمل» وأخرب القبة المقامة على قبر أحمد بن موسى العجيل في بيت الفقيه⁽¹⁾. يشير هذا التقويم، ومثله كثير صادر عن مؤلفين جمهوريين فيما بعد الثورة، كثيرًا من الجدل، ويميل لجعل حكم بيت حميد الدين يستند إلى مشاعر عقائدية وطائفية أكثر مما يتبع سياسات عملية واقعية. وليس من المؤكد أن الإمام أحمد اتخذ قرارات تقوم على اعتبارات طائفية. فقد كان ما يزال وليًا للمعهد حين أقدم على ما فعل في تهامة، وكانت تلك الأفعال موجهة لإخضاع قبيلة متردة اقترض أنها تلقى دعمًا من البريطانيين في عدن. ومن المشكوك فيه أن الحماسة الدينية قد حركت سياساته، التي كانت حقًا عنيفة، في هذه الحالة.

فعبث النظر إلى تعيين الإمام أحمد لمن يتولون الوظائف القضائية

اليمنيين. في مقدمته لهذا الكتاب، إنه كان يشار إلى البدر عندئذ باعتباره ولي العهد. ومن المهم ملاحظة أن نعمان يثني هنا على الإمام يحيى لأنه أدخل إلى اليمن إصلاحات مثل إنشاء الوزارات، ومجلس وزراء، ونظام رسمي لورثة العرش، وبلاد ملكي، ومدارس حديثة، ومستشفيات، وأنظمة اتصال، وصحف، وطباعة، وعلاقات دبلوماسية دولية، وإدخال بعض العلوم الحديثة وغيره أجنبي ومستشارين تقنيين، وإرسال بعثات من الطلبة إلى الخارج. ثم يثني على الإمام للبناء على هذه الإصلاحات وتوسيعها وجعل نظام الحكم أقوى مما كان عليه سابقًا. ويقول إن اليمن أصبح عضوًا في المجتمع الدولي في عهد هذين الإمامين.

(1) هجر العلم، ج 2، ص 817، و 828.

والإدارية، يستطيع المرء أن يرى أن هذا التمييز لا يلتزم بسياسة محددة بوضوح تقوم حصراً على إعطاء الأفضلية لرجال الزيدية. فقد كان الولاء مهماً في اتخاذ القرار، وكذلك الخوف من دعاة منافسين على الإمامة، ومن خصوم محتملين لهم قاعدة نفوذ مستقلة، تماماً كما كان الحال في عهد أبيه. فلم ينس أن بيت الوزير، وهم من السادة وكانوا نواباً للإمام في الألوية، قادوا مؤامرة اغتيال والده. وهذا ما جعله يخشى من تعيين سادة من أسر ذات نفوذ سياسي في مناصب إدارية عليا. ويتضح من ذلك أن النظام لم يكن يستند إلى سياسة شفافة تلتزم باعتبارات عقائدية أو مذهبية، بل كان، على الأقل، نظاماً غير شفاف. فعلى سبيل المثال، كان السيد يحيى محمد عباس (توفي سنة 1962) أحد قضاة الإمام يحيى وأحد قادته العسكريين. وكان موالياً للإمام أحمد ووقف إلى جالبه سنة 1948، وقام بدور مهم في إلحاق الهزيمة بالقوى الدستورية، وتمت مكافأته على ذلك بتولي منصب رئيس محكمة الاستئناف في صنعاء. ويقول الأكوع إن السيد يحيى كان عدائياً متعمداً يؤيد «الكفاءة في النسب» وعارض تعيين القحطانيين في المناصب العليا، وبالتحديد تعيين القاضي أحمد بن أحمد السياغي، الذي كان نائب الإمام في لواء (محافظة) إب⁽¹⁾. لكن هذا الرأي غير دقيق لأنه لا يبدو أن الإمام أحمد كان متحازاً ضد من كانوا ينسبون إلى القحطانيين في قرارات التعيين. فقد عين عدداً منهم، بمن في ذلك شافعيين، في بعض المناصب. فعين الإمام يحيى، سنة 1357هـ/1938م، على سبيل المثال، أحمد السياغي مسؤولاً على إب، وبسبب ولاء السياغي في 1948 أعاد الإمام أحمد تعيينه نائباً له في هذا اللواء وظل يتولى هذا المنصب حتى سنة 1961⁽²⁾.

وعلى عكس تعيين السيد يحيى، يستحق الذكر تعيين القاضي

عبد الرحمن بن يحيى الإيراني (تولى رئاسة الجمهورية من 1967 حتى 1974)، الذي كان سليل أسرة من تلاميذ الشوكاني وكان نصيراً للأحرار اليمنيين. فقد عينه الإمام أحمد عضواً في «الهيئة الشرعية» في تعز، وهو منصب تولاه حتى ثورة 1962 على الرغم من تعاونه مع الحكومة الدستورية سنة 1948 ومع محاولة فاشلة لخلع الإمام أحمد سنة 1955. ودخل السجن في المرتين لكنه أطلق مؤخرًا وأعيد إلى وظيفته. وهكذا تقدم ملايسات سياسات البلاط، وليس العقيدة، تفسيرات معقولة لسياسات الإمام أحمد.

(1) هجر العلم، ج 2، ص 1104. انظر: نزعة النظر، ص 643 - 644. وقد فشل السيد يحيى وحيدته في 26 أيلول/سبتمبر 1962م يوم قيام الجمهورية.
(2) هجر العلم، ج 3، ص 1533 وما يليها.

تقنين أحكام الفقه الهادوي

على الرغم من الجهود التي بذلها الشوكاني لجعل نصوص الفقه التي كتبها، وعاد فيها مباشرة إلى الكتاب والسنة، مرجعاً رسمياً، ومن النفوذ الكبير الذي تمتع به تلاميذه من علماء الحديث، ظل الفقه الهادوي «القانون الرسمي» في اليمن في القرن العشرين. ويعود سبب استمرار هذا «المذهب» إلى عيبه التراثي وإلى كون جميع القضايا في المرتفعات الشمالية قد تعلموا الفقه الهادوي أساساً. إذ كان المذهب الهادوي، بعد ألف سنة من وجوده في المرتفعات الشمالية، قد تعمق واندمج بالهوية الدينية لعدد كبير من اليمنيين. ولذلك أعطت قواعده المتفق عليها تماسكاً وقوة لنظام القضاء، وهي خصائص لم تكن واضحة في نظام المجتهدين المستقلين كما تصوره الشوكاني. كما أن نقض القضاء الهادوي تماماً يتطلب قوة فخر هائلة، وهذا ملمح لا تقلد على توفيره أية دولة بما في ذلك الجمهورية الحديثة. ولذلك، لا يلمس التأثير الفعلي لعلماء الحديث في ممارسة القضاء إلا في «اختيارات» الأئمة وفيما يدعيه الأئمة من تجاوز الاختلافات الطائفية. وهذا عملياً يعني أن مذهب علماء الحديث كان موقفاً أيديولوجياً ببناء بعض العلماء وعبر عن نفسه من خلال ادعاء ترفعهم فوق المذاهب، والمصادر التي استندوا إليها، والزمر التي كوّنوا وأشكال الحكم التي ناصروا.

وقد بذلت محاولات خلال عهدي الإمامين يحيى وأحمد لعرض الفقه الهادوي بمصطلحات مبسطة وبيّن تشبه القوانين. وانعكست هذه المحاولات في البداية في آخر شرح رئيس في القرن العشرين لـ «كتاب الأزهار» في أربعة مجلدات كتبها القاضي أحمد بن قاسم العسني (توفي سنة

1390هـ/ 1970م) بعنوان «التاج المذهب لأحكام المذهب». ونُشر على مراحل خلال فترة من 1938 حتى 1947 وعكس تطورات عديدة مهمة. ويقول المؤلف في مقدمته إنه كتب هذا الكتاب ليسهل على الطلبة دراسة الفقه، لأن الخلاصة التي تدرس عادة، أي شرح الأزهار، قد أصبحت مرجقة، وتستغرق دراسة الطلبة لها، كما يقول، وقتاً طويلاً، لأن جميع ما تسرد من حواشي وآراء مطولة واختلافات بين المذاهب المختلفة لا تحدث إلا نادراً ولم تعد ذات صلة. ولذلك سعى لتبسيط الأمور وتقديمها بطريقة منظمّة، بتقسيم الكتاب إلى قسمين محددين بوضوح: يتناول الأول العبادات ويتناول الثاني المعاملات⁽¹⁾. وجزا كل قسم إلى عدد من الأقسام الفرعية لسهولة العودة إليها والإحالة إلى نصوص أخرى.

والملمح الجديد الآخر لهذا المؤلف استخدام الهوامش لأول مرة في الشروح الهادوية، لتوضيح نقاط يذكرها الكتاب وإحالة القارئ إلى أقسام فرعية أخرى ذات صلة. كما يذكر المؤلف في الهوامش متى يتطابق أي رأي يورده مع اختيارات الإمام يحيى ويبرر ذلك بالقول:

«فقد رأينا إتماماً للفائدة أن نرّضع التاج بجواهر اختيارات إمام العصر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله يحيى... فإنه لما كان منه الإلزام على ملازمة المذهب الشريف في جميع المعاملات إلا في مسائل، فإن تضمنه في المعلوم آداء إلى استثنائها لمصالح العموم تبعاً منه لدليل الكتاب والسنة، كما هو شأن كل مجتهد وإمام عادل يفكر في مصالح رعيته ويرعى حقوق أمته. ولهذا اشترط أهل المذهب الشريف من شروط صحة دعوة الإمامة الآتية أن تكون الدعوة من (مجتهد) في المعلوم وليس المراد من شرط الاجتهاد ليتمكن من إجراء الشريعة على قوانينها إذ يتمكن من ذلك مع التقليد، بل المراد

(1) المعني، التاج المذهب، ج 1، ص 4 - 3.

من شرط الاجتهاد ليكون منصفًا غير متعصب لمذهب من المذاهب ولا لنحلة من النحل. ولا يكون كذلك إلا الاجتهاد. فمن كان كذلك فهو القائم في مقام النبوة، مترجم عنها، حاكم بأحكامها، يرتضيه المسلمون [المسلمون] على اختلاف مذاهبهم مهما هجروا الجمود وجعلوا الإنصاف رائدهم إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ⁽¹⁾.

ووضع المؤلف الثاني الذي له مزيد من خصائص القانون شامل سكتيف من الإمام أحمد وعنوانه «كتاب تيسير المراء في مسائل الأحكام للباحثين والحكام»، وتولى جمعه ثلاثة من العلماء، هم قاسم بن إبراهيم، وعلي بن عبد الله الأنسي، وعبد الله بن محمد السرحي. ومع أنهم انتهوا من وضع الكتاب سنة 1951، لم ينشر إلا بعد قيام الثورة، ويبدو أنه استخدم مخطوطًا منذ جمعه⁽²⁾. ويقتصر تناول هذا المؤلف على فقه «المعاملات». ومع أنه يعتمد على أقسام من «كتاب الأزهار»، فإنه يعرض المسائل بلغة عربية واضحة وبسيطة كما لو كان قانونًا مرفقًا دون أي شرح للحجج الفقهية التي تؤيد هذه الأحكام. ويوضح المؤلفون في المقدمة أنهم كتبوا هذا الكتاب لأن الإمام أحمد أحس بأن مسائل الفقه كثيرة على نحو يصعب معها على الحاكم (القاضي) أن يحيط بها جميعًا، وأن رجالًا فينبس فقط عرفوا كيف يطبقون الأحكام تطبيقًا صحيحًا، وأن كثيرًا من الحكام (القضاة)، بمن فيهم من درسوا الفقه، يقعون غالبًا في الخطأ ولذلك كان الفصد من تأليف «كتاب تيسير المراء» أن يكون مرجعًا سريعًا سهلًا يعود إليه القضاة. ويجادل المؤلفون أيضًا قائلين إنه مع أن هذا المؤلف يعتمد على «كتاب الأزهار» وشرحه، فإن الريدية مثل مذهب لامة الأحرى، كما أن جميع أئمة المذاهب كانوا مجتهدين ومن ثم فإن آراءهم صحيحة⁽³⁾.

(1) العنسي، التاج المذهب، ج 2، ص 13 - 14 هامش رقم 1.

(2) العلي، التظلية والحدالة، ص 129.

(3) قاسم بن إبراهيم وأخرون، كتاب تيسير المراء (صنعاء: منشورات المدينة، 1986م)، ص 5-6.

ومن المهم ملاحظة أن ثورة 1962 لم تُحدث أية قطيعة في تطبيق الأحكام الفقهية في جوانب كثيرة. وكانت سنوات الحرب الأهلية (1962-1970) فترة ركود فقهي (قضائي)، فلم تحدث أي إصلاحات مهمة باستثناء إغلاق «المدرسة العلمية». وقد أغلقها قاسم غالب أحمد، أول وزير للتربية والتعليم في عهد الجمهورية، وهو شافعي من اليمن الأسفل، مبررًا ذلك بأن هذه المدرسة كانت قاعدة للفكر الزيدي، وتعتمد إنتاج القضاة وفقًا للمذهب الزيدي⁽¹⁾. وكان التأثير الواضح لذلك عدم تدريب قضاة حتى تأسيس «المعهد العالي للقضاء» في مطلع ثمانينيات القرن العشرين⁽²⁾. وواصل القضاة الذين تدرّبوا في فترة بيت حميد الدين إدارة أجهزة القضاء في الدولة وما يزالون اليوم يواصلون إدارتها. وفي سنة 1971 أصدرت وزارة العدل قائمة تشمل 68 «قرارًا» (أي حكمًا)، ووجهت القضاء بتطبيقها⁽³⁾. وكان ثلث هذه القرارات مماثلًا لاختيارات بيت حميد الدين. وألزم طلبة كلية الشريعة والقانون في جامعة صنعاء في مطلع السبعينيات بدراسة «التاج المذهب»، وطُبع «تيسير المراء» وفُرض على طلبة المعهد العالي للقضاء دراسته. بمعنى آخر، تم ضم المؤلفات التي كتبت في عهد بيت حميد الدين إلى المنهج التعليمي الجمهوري، على الرغم من أن هذا المنهج يشمل الآن عددًا أكبر من مؤلفات السنة أيضًا بالإضافة إلى كتب القانون الحديث.

وفي 1975، أُتخذت إجراءات لوضع قوانين مماثلة لما هو موجود في البلدان العربية الأخرى، وبخاصة في مصر. وتكوّنت لجنة من أحد عشر عضوًا، ومعهم مستشارون غير يمينيين، وعلى الأخص سودانيون ومصريون،

(1) الأكرع، المدارس الإسلامية، ص 406.

(2) تم في مطلع السبعينيات تأسيس كلية الشريعة والقانون في جامعة صنعاء، لكن الجهات القضائية، التي تدرّبت وفقًا للنظام القديم وبخاصة في المدرسة العمية، اعتبرت أن من يتخرجون فيها غير مؤهّين بما فيه الكفاية لتولي القضاء. انظر: العلي، ص 174 - 175.

(3) قرارات وزارة العدل (صنعاء: 1971)، انظر: العمراني، نظام القضاء، ص 233 - 244 ووزارة العدل، مجلة البحوث والأحكام القضائية 1 (1980م).

للمساعدة في صوغ قوانين جديدة. وكان أول هذه القوانين «القانون المدني» لسنة 1979. وأنشئت أيضًا «التيابة العامة»، ومجلس القضاء الأعلى ليكون محكمة عليا. وما تزال عملية إدخال هذه الأشكال من القوانين والإجراءات القضائية وجعلها مقبولة غير بادية للعيان. وما يزال كثير من القضاة الذي تدربوا في فترة حكم بيت حميد الدين ينظرون إليها برؤية، ويفضلون استخدام الكتب القديمة والشروح العتيقة.

ثورة 1962

إن البلاغة السياسية والدينية التي هاجم بها الأحرار اليمنيون، مثل محمد محمود الزبيري وأحمد محمد نعمان، حين كانوا في المعارضة، بيت حميد الدين قد أصبحت جزءًا من الدعاية الرسمية للدولة ضد النظام القديم، الذي وصم المدافعون عنه خلال الحرب الأهلية (1962-1970) بأنهم «ملكبيون». ووجه نقد عنيف لبيت حميد الدين ولأئمة الزيدية في الحقبة الماضية بأنهم كانوا مستبدين، وعنصريين، وطائنيين وضد المساواة. وتكونت القيادة الثورية الجديدة من مجموعات عديدة مميزة: ضباط عسكريون، وناشطون سياسيون تلقوا تعليمًا حديثًا، ومشايخ قبائل، وعلماء دين من فئة القضاة أساسًا. وغلب على عمليات اتخاذ القرار، خلال أول خمس سنوات تلت قيام الثورة، ضباط عسكريون وناشطون سياسيون تلقوا تعليمًا حديثًا، وتلقوا دعمًا سياسيًا وعسكريًا من مصر⁽¹⁾. وبرز رجال مثل عبد الرحمن البيضاني، نائب الرئيس، وقاسم غالب أحمد، وزير التربية والتعليم، في مقدمة الكفاح العقائدي ضد الملكيين. ومما فعلوه انتقادهم للسادة لكونهم من اضطهدوا تاريخيًا عرب الجنوب، القحطانيين، وجرى لذلك إعدام عدد من السادة بسرعة أو عانوا من الاضطهاد.

وكان البيضاني شافعياً مولوداً في مصر من أسرة أصلها من البيضاء في اليمن، وشارك مع الأحرار اليمنيين قبل الثورة واشتهر بهجومه اللاذع

(1) يمكن العثور على وصف حسن للأحداث التي وقعت خلال الثورة وعندما في E. J. Peterson, Yemen: The Search for Modern State (London: Croom Helm, 1982).

على السادة من إذاعة «صوت العرب» من القاهرة⁽¹⁾. وشارك زعيم الأحرار اليمنيين القاضي محمد محمود الزبيري في جدل القحطانيين ضد العدنانيين لكنه خفف هجومه على السادة مركزاً على أسرة حميد الدين المالكة⁽²⁾ قائلاً إنه يوجد سادة فقراء عانوا مثل الآخرين على أيدي الأسرة المالكة. ويبدو أن الزبيري اعترض على فجاجة خطاب البيضاني ولذلك رفض التعاون معه حين كان ما يزال معارضاً في مصر⁽³⁾.

ويمكن النظر إلى الزبيري باعتباره يمثل علماء الدين في القيادة الجمهورية المبكرة. إذ يهاجم في كتاباته نظام حكم بيت حميد الدين وأئمة الزيدية لأنهم ظالمون ورجميون، وطائفون من خلال إثارتهم للخلافات بين الزيدية والشافعية، وتحيزهم لصالح الزيدية. ولعله أول من ذكر الشوكاني وابن الأمير في هذا السياق. ويمكن العثور على مثال من نقد الزبيري في كتيب بعنوان «الإمامة وخطرها على وحدة اليمن» يعرض فيه رأياً يقول إن الأئمة طوال تاريخ اليمن فرقوا بين اليمنيين، ومزقوا المناطق والقبائل، ومارسوا التمييز ضد السكان الشافعيين. وأدعى أنهم قلدوا الاجتهاد، وحرصوا القبائل على مجتهدين مثل ابن الأمير والشوكاني. وس يمكن الأمر كذلك. فالواقع أن الأئمة، الذين تولوا الحكم في زمن ابن الأمير والشوكاني فعلوا العكس تماماً، إذ منحوهما الحماية والدعم. كما أن كتيب الزبيري يفترض أن مجتهدين مثل ابن الأمير والشوكاني كانوا يعارضون أئمة الزيدية سياسياً. وهذا أيضاً غير صحيح، لأن الرجلين قبلا وظائف حكومية مع أنهما انتقدا أحياناً بعض الإجراءات التي اتخذها

(1) انظر: Douglas, The Free Yemeni Movement, pp. 234-7. أحمد الشامي، رياح التغيير في اليمن (جدة: المطبعة العربية، 1984)، ص 17 - 37.

(2) انظر: R. B. Serjeant, the Yemeni Poet al-Zubayr and his polemic against the Zaydis: imams, Arabian Studies 5 (1979), 87-130 Douglas, The Free Yemeni Movement, pp 220-1.

(3) Peterson, Yemen, p. 85.

الأئمة. ويبدو أن القصد هنا ثلثية حاجة الزبيري إلى إيجاد شخصيات تاريخية عارضت في وقتها المعتقدات الهادوية حتى يستطيع أن يجد معها هوية مشتركة. وبهذا استطاع تقديم نفسه، مثل بقية العلماء المعقولين، باعتباره معادلاً معاصراً لشخصيات مثل الشوكاني.

ويتضح أن المثقفين اليمنيين احتاجوا إلى أسلاف مثاليين، وبخاصة من غير السادة، ووجدوهم في علماء الحديث السالفين. وبذلك حججوا حقيقة أنه على الرغم من أن هؤلاء العلماء عارضوا الفقه الهادوي وعلم الكلام الهادوي، فإنهم لم يعارضوا الأئمة سياسياً - والحق أن الشوكاني كان واضحاً في قوله إن الخروج على ولاء الأمر غير جائز حتى لو كانوا جائرين. وتتم إعادة بناء تاريخ اليمن على أيدي المثقفين الجمهوريين بطريقة ذرائعية فجأة، هدفها إضفاء شرعية على الثورة الوطنية بأدعاء نسب محلي للأفكار الجمهورية يجعل لها جذوراً دالة في التربة اليمنية.

فقد بنى قاسم غالب، وزير التربية والتعليم الشافعي الحائز على تعليم حديثه آراء الزبيري. ولعله أول من رفع بعد الثورة راية جعل ابن الأمير والشوكاني معارضين للأئمة. وكتب ما يحتمل أنه أول كتاب نشر بعد قيام الجمهورية (طبع سنة 1964)، بعنوان «ابن الأمير وعصره: صورة من كفاح شعب اليمن» يقدم فيه ابن الأمير باعتباره خصماً متحمساً للإمامة الزيدية حاول توحيد الشعب اليمني من خلال الدعوة للعودة إلى الكتاب والسنة⁽¹⁾. ويحاول الكتاب على نحو مبسط أن يطرح تاريخ اليمن للعصر الجمهوري من خلال توسل مفهوم «الشعب» ممثلاً بابن الأمير في كفاح هذا الشعب ضد ظالميه الإماميين. ولأن ابن الأمير من السادة، يبدو أن قاسم غالب أراد أن يقدم للسادة الملكيين «شاعداً من أهلهم» افترض أنه ضد الأئمة. لكن ابن الأمير في النهاية، بحكم كونه من السادة، لم يقدم مثلاً

(1) قاسم غالب أحمد وأخرون، ابن الأمير وعصره، ط2 (صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، 1983م)، ص 155.

يمكن أن يجد أغلب الجمهوريين أنفسهم فيه تمامًا. وكان ينبغي العثور على عالم من غير السادة ليقوم بهذا الدور، فتحول التركيز نحو الشوكاني.

وجاء الكتاب الثاني لقاسم غالب بعنوان «من أعلام اليمن: شيخ الإسلام المجتهد محمد بن علي الشوكاني» ليتابع الموضوعات التي كان قد تناولها في كتابه الأول. وقدم الشوكاني في هذا الكتاب على نحو مشابه لابن الأمير: باعتباره عالمًا مناقضًا للزيدية يسعى لتوحيد اليمنيين من خلال دعوته للاجتهاد والعودة للكتاب والسنة. وضُفَ النظر عن المسألة الشائكة المتعلقة بقبول الشوكاني لمنصب قاضي القضاة بالادعاء أنه قبل المنصب لأنه أراد نشر رسائله المنحجرة. ويدّعي قاسم غالب أن الأئمة عينوا الشوكاني في هذا المنصب لينخفوا وراء شهرته واستقامته وليشغلوا رعاياهم بدعوته للاجتهاد⁽¹⁾. ومما اجتذب الجمهوريين نحو الشوكاني موقفه النقدي من المذهب الزيدي الهادي ودعوته للعودة إلى القرآن وإلى مجاميع الحديث السنية (الصحيح) واعتبارها المصادر الوحيدة للشريعة. وصوّروه عددًا للأئمة استطاع فصل سلطة التشريع عن قبضتهم، وأعادها إلى كتاب الله وسنة رسوله، باعتباره مصدرين يعلّمهما اليمنيون مرجعًا موثوقًا⁽²⁾. وربط هذا بنقد الشوكاني للمذاهب المعروفة، وهو نقد يمكن أن يستشهد المرء به على تجاوز الخلافات الدينية ليؤكد على وحدة اليمنيين⁽³⁾. وما يبقى مضمّنًا أن الكتاب استنتج من هذه العملية رفضًا لمقالات المذهب الهادي وتفضيلًا لمقالات السنة. ولذلك تظل الوحدة بوضوح ذات جانب واحد.

وعلى عكس كتاب قاسم غالب عن ابن الأمير، بدأ ثمره المؤلف للسادة واضعًا في الكتاب الثاني. فهو يشير إلى سلالة الشوكاني العربية

(1) أحمد، من أعلام اليمن، ص 17.

(2) المصدر نفسه، ص 35.

(3) انظر: عبد الله البردوني، اليمن الجمهوري (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1994م)،

الجنوبية، ويرسم له سلسلة نسب ثقافي تشمل الحسن بن أحمد الهمداني (توفي حوالي سنة 336هـ/947م) ونشوان الحميري (توفي سنة 573هـ/1178م)، وهما شخصيتان يمينتان معروفتان من سلالة عربية جنوبية، كان لهما مواقف ناقدة لأئمة الزيدية. ويقول قاسم غالب بهذا الخصوص:

«الشوكاني كاليهمداني ونشوان الحميري وغيرهم فخورون باليمن ويعلماء اليمن الأحرار يريدون الوحدة اليمنية»⁽¹⁾

وبهذا قام قاسم غالب بإدخال الشوكاني في جلد ستينيات القرن العشرين ضد «حرب الشمال»، «الهاشميين العدنانيين» الذين قسّموا اليمن الموحد طبيعيًا، واستغلوا السكان الشافعيين والمناطق الشافعية بخاصة⁽²⁾.

ومع أن تصوير قاسم غالب للشوكاني وابن الأمير باعتباره معارضين شجاعين لأئمة الزيدية غير صحيح من وجهة نظر التاريخ، فإن هذه الصورة عنهما قد تخللت الخطاب السياسي اليمني الحديث⁽³⁾. والواقع أن كلا العالمين قد استُخدِمَ ليكون رمزًا معاديًا للإمامة في العقيدة السياسية الجمهورية. لكن العلماء الجمهوريين شعروا أن استخدام قاسم غالب للشوكاني كان توظيفًا بالغ التبسيط، وأن مؤلفاته مليئة بأخطاء واضحة. فعلى سبيل المثال، يقول القاضي محمد بن إسماعيل الممراني عن كتاب قاسم غالب عن الشوكاني إن علي القارئ أن يتنبّه لما فيه من أخطاء تاريخية ومن هجوم على رجال عصره وعلى المجتمع والقضاة في تلك الفترة⁽⁴⁾. فلم يكن قاسم غالب أحد العلماء الجمهوريين أو من فئة القضاة، ويحس

(1) عبد الله البردوني، اليمن الجمهوري، ص 38.

(2) المصدر نفسه، ص 20.

(3) انظر: حارث الشوكاني، الملكية لكرة وليست مرقًا أو سلالة، الصفحة 326 (صماء،

1992)، ص 4. محمد زيارة، رأي الإمام الشوكاني في الرافضة، الصفحة 328 (صماء،

1992م)، ص 4.

(4) حاشية بطن الممراني على هامش نسخته من الكتاب (صورة بحوزتي).

المرء أن رجال هذه الفئة قد امتنعوا من مصادرته للشوكاني وأحسوا أنهم وريثة تراثه ووريثه وتلاميذه. وشهدت السبعينيات والثمانينيات تأليف عدد من مؤلفات في التاريخ كتبها هؤلاء العلماء ومن ينتسبون إلى عائلات قضاة، تصادر الشوكاني بطرق تعكس الاهتمامات الخاصة بهم، وتعد من بعض الوجوه أكثر اطلاعا على التاريخ من مؤلفات قاسم غالب.

لقد كانت سنة 1967 حذًا فاصلاً في السياسة اليمنية كما كانت في الأفطار العربية الأخرى. فقد مثلت نهاية النفوذ المصري ونهاية العقيدة السياسية التي نشرها رجال مثل البيضاني وقاسم غالب. وجاء العلماء الجمهوريون ليحلوا محلهم في الواجهة، بصعود القاضي عبد الرحمن الإرياني إلى منصب رئيس المجلس الجمهوري. إذ يتمتع الإرياني ومحمد الأكوع وإسماعيل الأكوع ومحمد العمراني بمعرفة عميقة بتاريخ اليمن وبالذور الذي قام به رجال مثل الشوكاني. ولا يرغبون، مثل الناشطين السياسيين ممن حصلوا على تعليم حديث، في إدانة الماضي كله. فقد كانوا من الناحيتين الثقافية والتعليمية من مخلفات حقبة الإمامة. ولذلك سجد المرء في مؤلفاتهم محاولة للتمييز بين الدور الذي قام به مختلف الأئمة والسعي استناداً إلى التاريخ لتحديد مكانة علماء مثل الشوكاني في الأوضاع السياسية والاجتماعية لزمانهم.

ويصور العلماء الجمهوريون فترة تولي الشوكاني لمنصب قاضي القضاة باعتبارها فترة تسم باستقلال القضاء، كان معه بقية القضاة خلالها أحراراً في فرض أحكام الشريعة على نحو أدى إلى سيادة العدالة والنظام⁽¹⁾. وعلى سبيل المثال، يقول محمد الأكوع عن هذه الفترة:

وللهذه الثقة المتبادلة بين الإمام المهدي وقرينه الشوكاني من ناحية رست قواعد مملكة المهدي... ثم فيما بين الشوكاني

(1) انظر: العمراني، نظام القضاء، ص 244 - 245، 271 - 274.

وبين سائر الطبقات وفي مقدمتهم العلماء والرؤساء وسائر أسرة الإمام، فأمنوا من جهته على أعراضهم وحشيتاتهم ومحتوياتهم، كما أمن سائر الناس على أموالهم ودمائهم، وحصلت القناعة الثابتة من المجتمع على أن الشوكاني هو الضمائم الوحيد لكل ذلك. وفي عصر الشوكاني ازدهت الفنون والعلوم وفتحت أكمائها الفروحة، خصوصاً علم السنة وفنون علم الحديث النبوي وعلم رجاله، وارتفع منار السنة وصارت كتب الصحاح والسنن تدرس بالمساجد والجوامع بعد أن كان صوتها خافتاً أو معدوماً⁽¹⁾.

ويواصل الأكوع شرح كيف أن «مدرسة الإمام الشوكاني» خرجت كثيراً من العلماء الذين تولوا القضاء والفتوى وطبقوا جميعاً علم السنة. ويقول إنهم كانوا مثلاً حياً للاستقامة والأمانة والطهارة والعدالة:

«ومن محاسن هذه المدرسة أنها انسجمت العلاقات بين علماء الزيدية وعلماء الشافعية في المحاليف الدنيا كمثل مدينة زيد ومدينة تعز ومدينة إب وغير ذلك، وتبدلت الزيارات بينهم، وأخذ بعضهم من الآخر في القراءة والتدريس وبالسماح والإجازات، وأصبحوا إخواناً متحابين ينهلون من منهل عذب هي مدرسة محمد بن عبد الله عليه السلام»⁽²⁾.

ويستطيع المرء أن يرى أن الأكوع يعرض رؤية لمجتمع يحكمه العلماء. كما أنه يبتهج بالدور الذي قام به الشوكاني وتلاميذه في تحقيق وحدة دينية وثقافية عميقة في اليمن على الرغم من الاضطرابات السياسية التي عرفتها البلاد. وتعد رؤيته في النهاية انعكاساً لأوضاع حاصر يتولى فيه هو وأمثاله من أتباع الشوكاني الكثير من المناصب الكبيرة في الإدارة والقضاء.

(1) الأكوع، حياة عالم وأمر، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 63.

كما أن جيلاً من المتعلمين اليمنيين أصغر سناً، ممن يمكن وصفهم بأنهم مقفون الدولة الجمهورية، قد ركّز على الشوكاني، وكتب دواست عن حياته ومؤلفاته، وصوّره باعتباره مصلحاً دينياً وفقهياً وتعليمياً، كان سابقاً إلى الاجتهاد ورفض التقليد. ومن الأمثلة على ذلك مؤلف بعنوان «الإمام الشوكاني، حياته وفكره»⁽¹⁾ لعبد الغني الشرعي الذي كان ذات يوم رئيس قسم التربية في جامعة صنعاء. ويشرح الشرعي فيه آراء الشوكاني التربوية كما عُرضت في كتاب «أدب الطلب» ويضعه بين أولئك الذي أسهموا في حركة «اليقظة الإسلامية». ويعد كتاب الشرعي مدحاً طويلاً للشوكاني، يهتم بالقول إن رؤية الشوكاني الشاملة للتربية الإسلامية إذا أخذت بجديّة يمكن أن تصحح الكثير من الأخطاء في نظام التعليم الحديث المتأثر بالغرب، الذي يعاني من الاضطراب ومن فقدان الهوية. لكن الشرعي لا يشرح كيف يمكن بلوغ ذلك.

وكتب عن الشوكاني مثقف يمني بارز هو عبد العزيز المقالح، المدير السابق لجامعة صنعاء ورئيس مركز الدراسات والبحوث اليمني الذي يعطي للقسم الذي كتب فيه عن الشوكاني في كتابه «قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة» عنوان «سلفيون لكن أحرار». ويعد لفظ «أحرار» مفردة جمهورية تشير إلى أن الشوكاني سلف الأحرار اليمنيين الذين قادوا المعارضة للإمامة. ويعيد المقالح هنا قراءة «أدب الطلب» ويقبل دون نقد جميع ما قال الشوكاني عن خصومه، وهذا ملمح يشترك المقالح فيه مع من كتبوا عن الشوكاني من اليمنيين وغير اليمنيين (باستثناء الهادويين منهم بالطبع) ويستنتج أن الشوكاني كان مفكراً إسلامياً حارب التعصب والطائفية التي فرقت المسلمين وانحرفت عن العقيدة الإسلامية. ويؤكد أن الشوكاني كرس حياته لتحرير التفكير الإنساني من سجن التقليد والتعصب⁽²⁾. ثم يبرر

(1) عبد الغني قاسم الشرعي، الإمام الشوكاني، حياته وفكره (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988م).

(2) عبد العزيز المقالح، قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة (بيروت: دار العودة، 1982م)، ص 225.

المقالح قبول الشوكاني لمنصب رسمي في بلاط الإمام بالإشارة إلى آية الله الخميني فيقول: إن الخميني جعل من الواجب قبول الوظيفة إذا استطاع العالم من خلالها أن يتصر الإسلام والمسلمين، أو إذا استطاع أن يمنع الظلم. ويواصل المقالح القول إن الشوكاني كان معذوراً في تولي المنصب الرسمي لأن هدفه كان إزالة التعصب وتوفير العدالة، وقد حققهما حين أصبح قاضي القضاة ومن خلال علاقاته بالأئمة⁽³⁾. واقتصر نقد المقالح للشوكاني على فقرة في «أدب الطلب» تقول إن أصحاب الحرف المحترقة، مثل الخياطين والحجّامين والجزّارين، يجب أن لا يدرسوا علوم الدين وأن لا يترددوا على العلماء لأن هذا يجعلهم متعاليين وسينعكس سوء تصرفهم في النهاية على جميع العلماء⁽⁴⁾. ويحسر المقالح لأن الشوكاني لم يستطع أن يتجاوز الفوارق الاجتماعية والطبقية مما يناقض روح المساواة في الإسلام، لكنه يعلو الشوكاني لأنه كان من أبناء العصر الإمامي الذي غلبت عليه تلك المواقف. وينتهي بامتداح ثورة أيلول/سبتمبر لأنها قضت في النهاية على التفرقة وجعلت التعليم حقاً لجميع المواطنين بصرف النظر عن الأصل الاجتماعي⁽⁵⁾. ولعل حسين العمري أغزر من كتب عن الشوكاني من المؤلفين اليمنيين، وهو سليل آل العمري الذين رأينا أنّهم قاموا به من دور مهم في مواصلة تراث الشوكاني وفي تولي مناصب مهمة في حكومات أئمة بيت حميد الدين. ويعد ما كتب العمري أكثر استناداً إلى التاريخ، مع أنه يواصل نسيّاً ما في الكتابات الجمهورية عن الشوكاني من آراء عرضناها آنفاً. ويصوّره باعتباره مفكراً متحرراً ومنصفاً، ورائد عصره، ومصلحاً دعا إلى يقظة الأمة الإسلامية ووحدها من خلال الاجتهاد⁽⁶⁾. ويلين العمري

(1) عبد العزيز المقالح، ص 236 - 237.

(2) أدب الطلب، ص 129.

(3) المقالح، قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة، ص 241 - 243.

(4) انظر: Al-Amn, The Yemen, part two, المصدر نفسه، الإمام الشوكاني، المصدر نفسه، حركة التجديد والإصلاح في اليمن في العصر الحديث، الاجتهاد (1990م)، ص 175 - 194.

بسرعة خصوم الشوكاني الهادويين. ويرى أنه قاد الزيديين المتحررين وواجه المتمصين الذين كان أغلبهم يحظى بمناصرة العوام⁽¹⁾ ولم يوضح العمري ما إذا كان الشوكاني زيدياً أساساً، لكن إسماعيل الأكرع يقول على نحو فيه لبس إن علماء الحديث اليمتئين، من ابن الوزير حتى الشوكاني، قطعوا صلاتهم بالمشهد الزيدي الهادوي بعد أن رفضوا التقليد⁽²⁾.

وهذه القطيعة جعلت المؤلفين الجمهوريين، في سعيهم لتمييز الحقبة الجديدة عن الماضي الإمامي المستند إلى المذهب الهادوي، يُعجبون بعلماء الحديث. كما ألقى الجمهوريون الضوء على تراث علماء الحديث لأنه يلقى القبول في العالم الإسلامي كله، حيث ينظر إلى هؤلاء العلماء باعتبارهم مصلحين سبقوا العصر الحديث ومجددين ثبات آراؤهم بهموم العصر الحاضر. وتجد مؤلفات الشوكاني قراءاً ويُستشهد بها في كل مكان من العالم السني، وسمى الجمهوريون من خلاله ادعاء أهمية تاريخية وثقافية أكبر لليمن باعتبارها مكاناً للتصنيف العلمي ظهرت فيه أفكار شاملة ذات ذات قيمة كبيرة.

(1) Al-Amri, The Yemen, pp 115-16.

(2) الأكرع، الزيدية، ص 40.

تأثير الشوكاني على القانون اليمني

يقول أبرز القضاة الجمهوريين إن لأراء الشوكاني تأثيراً كبيراً في إصلاح القانون اليمني الحديث وتطويره. وقد لوحظ في عهد الرئيس عبد الرحمن الإرياني أن وزارة العدل أصدرت مجموعة من القواعد القانونية، عددها ثمان وستون، وألزمت جميع قضاة الجمهورية بتطبيقها. وأشار القاضي محمد العمراني إلى أن من بينها خمس عشرة قاعدة تتفق تماماً مع آراء الشوكاني، لبعضها قيمة عملية عظيمة⁽¹⁾. فعلى سبيل المثال، تنكر القاعدة 21 «على المجاور حق الشفعة وتعطيه هذا الحق فقط في حال الملكية المشتركة. ويتناقص هذا مباشرة مع الفقه الهادوي الذي يعطي المجاور حق الشفعة»⁽²⁾. إذ حصر الشوكاني حق الشفعة مستثنياً الجوار استناداً إلى حديث في الصحيحين وفي سنن أبي داود وابن ماجه⁽³⁾. وفي سنوات ما بعد الثورة حين كانت صنعاء تنمو بسرعة، بسبب الهجرة من الريف إلى المدينة، سمحت القاعدة 21 «بالبيع السريع نسبياً للأراضي بحرمان المجاورين من حق التدخل»⁽⁴⁾. وأبقى القانون المدني للجمهورية العربية اليمنية لسنة 1979 والقانون المدني للجمهورية اليمنية لسنة 1992 على هذه القاعدة التي تحصر

(1) العمري، نظام القضاء، ص 232 - 44.

(2) العنسي، التاج الملعب، ج 3، ص 9.

(3) الشوكاني، السيل الجرار، ج 3، ص 171 - 172.

(4) استندت في هذا إلى مقابلة مع القاضي محمد الحججي، نائب رئيس مجلس القضاء الأعلى.

الشفعة في الملكية المشتركة ولا تعطى للمجاورين⁽¹⁾. ومع أن هذه القاعدة الخاصة بالشفعة موجودة في نصوص الفقه الشافعي مثلاً، يستحق الملاحظة الإشارة إلى رأي الشوكاني لمنحها الشرعية.

وقال القاضي محمد بن إسماعيل الحجي، الذي تولى رئاسة لجنة من القضاة وضعت مسودة القانون المدني لسنة 1979 والذي يصف نفسه بأنه ينتمي إلى «مذهب الشوكاني»، إن المنهج الذي اتبع في صوغ القانون المدني يتفق مع منهج الشوكاني الفقهي. وقد نظرت اللجنة، كما يقول الحجي، إلى الآراء الفقهية لجميع المذاهب الإسلامية واختارت منها ما يتفق مع الكتاب والسنة. ويضيف الحجي أن كثيراً من آراء الشوكاني أثرت على صوغ القانون المدني لسنة 1979، مثلاً تقسيم العقود إلى قسمين، صحيح وباطل، بدلاً من التقسيم الهادي للعقود إلى ثلاثة أقسام، صحيح وباطل وفاسد⁽²⁾. ومع أن المرء يستطيع الاختلاف مع الحجي حول مدى التأثير الفعلي للشوكاني على القانون المدني لسنة 1979، بالنظر إلى تشابه مع القانون المدني المصري الحديث، يستحق ملاحظة الأهمية التي يعطيها الحجي للاتفاق مع الشوكاني⁽³⁾.

وكانت الفتاوى وسيلة أخرى جعلت آراء الشوكاني ذات صلة بالحياة القانونية في اليمن. وتحقق ذلك أساساً بواسطة الإذاعة، ومؤخراً بواسطة التلفزيون. إذ أسس عبد الرحمن الإرياني سنة 1969 برنامجاً إذاعياً بعنوان «فتاوى» يقرأ القضاة فيه فتاواهم التي تجيب عن أسئلة يرسلها العامة إليهم⁽⁴⁾.

(1) القانون المدني، الجمهورية العربية اليمنية (مكان الطبع غير مدون، 1979م)، ص 677. القرار الجمهوري بالقانون رقم 19 لسنة 1992م بإصدار القانون المدني 19، الجمهورية اليمنية (مكان الطبع غير مدون، مؤسسة 14 تشرين الأول/أكتوبر، 1992م)، ص 207.

(2) انظر القانون المدني (1979م)، ص 174.

(3) تستند هذه المعلومات إلى مقابلة مع الحجي.

(4) Brinkley Messick, Media muftis: audio fatwas in Yemen, in Muhammad Masud et al. (eds.), Islamic legal Interpretation (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 310-20.

وطبع محمد بن إسماعيل العمراني فتاواه التي أذاعها هذا البرنامج خلال العقود الثلاثة الأخيرة. ويقول إن فتاواه تتفق مع منهج الشوكاني في الاجتهاد. وهذه فتوى متأخرة ترد على سؤال عن جواز الزواج بين رجل وامرأة إذا رضعاً من المرأة نفسها رضعة واحدة، فيجيب قائلاً للسائل إذا أردت الفتوى وفقاً للمذهب الزيدي الهادي يُمنع الزواج بينهما لأن الشرط الوحيد للتحريم وصول الحليب إلى الجوف ولو لمرة واحدة. أما إذا أردت الإجابة وفقاً للمذهب الشافعي فإن الشافعي يقول إن الزواج غير محرم إلا بعد خمس رضعات، مستندين إلى حديث عائشة أن خمس رضعات تحرم الزواج. وهذا يتفق مع مذهب الشوكاني. ولذلك أنت حر في الاختيار بين الاثنين. وأقول إن خمس رضعات تحرم الزواج لأن حديث الخمس رضعات صحيح، والله أعلم⁽¹⁾.

ولا تعود أهمية هذه الفتوى إلى إيراد رأي الشوكاني في المسألة فحسب، وهو ما يحدث غالباً، بل أيضاً إلى تطبيق منهجه. إذ يدعم المفتي رأيه بحديث صحته واجحة، ويورد في مجاميع الحديث السنية. وهكذا، لا يتولى المفتي تزويد السائل بدليل صحة موثوقة فحسب، بل يستنبط بنفسه الدليل من المصدر الرئيس - أي من السنة. ويمكن للمرء أيضاً أن يرى في هذه الفتوى كيف يقدم رأي الشوكاني في المسألة، وكذلك رأي المفتي، باعتباره يتجاوز الخلافات المذهبية بين الزيدية والشافعية، لأنه مستنبط بحديث صحيح يبطل رأي أي مذهب. ولنلاحظ أيضاً أن هذه الفتوى، مثل أغلب الفتاوى الأخرى المتفقة مع منهج الشوكاني، تعطي شرعية لمجاميع الحديث السنية وتعدها مصدراً صحيحاً للسنة في حين لا تُذكر النصوص الزيدية.

(1) قرأ لي العمراني هذه الفتوى بعد كتابتها لطاع في البرنامج

تطابق في الآراء

يشترك المؤلفون والقضاة الجمهوريون في الإعجاب بعلماء الحديث، والشوكاني بخاصة، مع كثيرين في المملكة العربية السعودية. إذ يشابه الرأي الإسلامي لعلماء الحديث اليمنيين مع الوهابية، على الرغم من بعض الاختلافات المهمة. ولم يغب ذلك عن علماء البلدين. بل إن عبد الرحمن الإرياني اتهم أميرًا سعوديًّا بنشر أحد مؤلفات الشوكاني ونسبته إلى محمد بن عبد الوهاب⁽¹⁾. وأنتجت الجامعات السعودية خلال العقدين الماضيين عددًا مهمًّا من المؤلفات ركزت على الشوكاني، وألقت الضوء بخاصة على التشابه بين الوهابية وتراث علماء الحديث في اليمن⁽²⁾.

إن العلاقة بين السعودية واليمن معقدة بحيث لا يتسع المجال هنا لنتاولها، لكن من المهم توضيح إلى أي حد استطاع السعوديون نشر آرائهم في اليمن، ليس فقط من خلال التركيز على تراث علماء الحديث⁽³⁾ فقد

(1) تحقيق عبد الرحمن الإرياني لـ «مجموعة رسائل في علم التوحيد» (دمشق: دار الفكر، 1983م)، ص 148 - 149.

(2) انظر: محمد حسن الخماري، الإمام الشوكاني مفسرًا (جدة: دار الشروق، 1981م). صالح محمد مقبل، محمد بن علي الشوكاني وجهود التوبة (بيروت: دار الجيل، 1989م). نوميوك، منهج الإمام الشوكاني. صالح بن عبد الله الظبياني، اختيارات الإمام الشوكاني الفقهية، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (1411هـ/1990م). ويبلغ حد صفحات هذه الأطروحة أكثر من ألفي صفحة ويمكن اعتبارها شرحًا تقليديًّا مطوَّلًا على مؤلفي الشوكاني قبل الأوطار والجيل الجرار.

(3) اسعمل لفظ «سعودي» بالمعنى العام الواسع. ويمكن، وفقًا للباقي، أن يشير إلى مواطنين رسميين وإلى جهود رسمية وأيضًا إلى أفراد غير رسميين درسوا في السعودية أو حافظوا على صلات بها.

كان للسعوديين رسميًا وجود مهم في اليمن منذ مطلع سبعينيات القرن العشرين. ومؤلوا إنشاء «المعاهد العلمية» وإدارتها، وهي نظام تعليم مواز للتعليم العام، ويركز أكثر ما يركز على دراسة المواد الدينية. ولا ريب أن من الممكن وصف المنتج الدراسي لهذه المعاهد بأنه تقليدي. ويعمل حاليًّا (عند تأليف الكتاب: المترجم) محمد صبحي حلاق، وهو عضو سوري في جماعة الإخوان المسلمين، في أحد هذه المعاهد في صنعاء، ويسمى «معهد محمد بن علي الشوكاني». وقد كان غزير الإنتاج في تحقيق أهم مؤلفات الشوكاني ورسائله القصيرة. وتخرج في الجامعات السعودية أيضًا طلبة يمتنون درسوا علوم الدين وعادوا إلى اليمن لنشر آراء علماء الحديث. وأبرز مثال على ذلك المرحوم مقبل الوادعي، الذي تخرج في الجامعة الإسلامية في المدينة واستقر في قرية دماج، قريبًا من مدينة صنعاء، وأسس هناك معهدًا للدراسات الحديث. وشن منذ عودته حملات قوية على الزيدية وغيرها باستخدام أشرطة التسجيل والرسائل المكتوبة. وذهب تلاميذ الوادعي الذين يطلقون على أنفسهم تسمية السلفيين، إلى مناطق أخرى من اليمن وأسسوا فيها معاهد خاصة بهم للدراسة وأصبحوا وعُفاة وأئمة مساجد⁽¹⁾. ومن هؤلاء التلاميذ الشيخ عقيل بن محمد المقطري، الذي يقيم حاليًّا في تعز. ويعد المقطري من أكبر من كرسوا أنفسهم للشوكاني وحقق عددًا من رسائله. وحين مثل أحد السلفيين عن إعجابهم الخاص بالشوكاني أجاب بأن الشوكاني كان سلفيًا كبيرًا ومجددًا. وأضاف أن مثال الشوكاني كثير الفعالية في المساعدة بإقناع اليمنيين، وبخاصة في المناطق الريفية، بمقالات السلفيين، لأن الشوكاني كان يمينًا سلفيًا⁽²⁾.

Cf Bernard Haykel, *The Salafis in Yemen at a crossroads: an obituary of Shaykh al-Mughbil al-Wad' al-Damaji* (Jiddah, 1422 2001), *Yemen Report* 1 (2002), 28-31.

(2) بالاستناد إلى مقابلة مع السيد علي الكول، المسؤول المالي في صنعاء لـ «جمعية الحكمة لبحوث الخيرية» التي يديرها المقطري.

رد الفعل الزيدي

أدت عقيدة (أيديولوجية) الدولة الجمهورية، التي تُفضّل كما رأينا تراث علماء الحديث وتدحض بعض عناصر تصانيف الرمزي الهادي، إلى نهج سياسي وحتدي فعلى علماء الزيدية واستبدت فيه مبرهنة، لم يستفد علماء الزيدية من تولي المناصب الإدارية والسياسية. وعند ما يتحدث الزيديون عن انقضاء منسق بين الدولة والوهابيين الذين أصبح تأثيرهم كبيراً وبخاصة في محافظة صنعاء. وجاء مؤخراً الرد الزيدي المنظم والوحيد لاستعادة النفوذ، بتأسيس حزب الحق سنة 1990. ولم يتكأ أمين عام حزب الحق، السيد أحمد بن محمد بن علي الشامي، في شرح سبب تأسيس الحزب بالقول:

«الوهابية وليدة الإمبريالية، وهي رأس حربة في بلادنا. إننا نعتقد أن كلاهما شيء واحد لكننا كيف نواجه العدو الذي لا نراه. إننا نرى في بلادنا الإمبريالية بشكلها الإسلامي. إننا نواجه في الواقع ما هو أخطر من الإمبريالية وهو ابنها الشرعي: الوهابية التي تهتئ الأجواء لاستعمارنا بشكل غير مباشر للإمبريالية»⁽¹⁾.

كما قال:

«انظر إلى السعودية التي تصب الكثير والكثير من الأموال إلى اليمن لتنتشر صيغتها الوهابية للإسلام. وهي في الواقع صيغة

(1) تحقيق محمد عزان، العلامة الشامي: آراء ومواقف (عمان: مطابع شركة الموارد الصناعية الأرضية، 1994م)، ص 89 وانظر ص 87 - 90.

متطرفة وغير عقلانية من ديتنا نستطيع أن نمضي من دونها. ولذلك نحتاج لمواجهة هذه الجهود... ولتقف ضد التوسع الفكري للوهابية في اليمن»⁽²⁾.

تتضمن هذه الأقوال أن حكومة الجمهورية سمحت بحدوث هذا، ولذلك تتحمل المسؤولية معهم. وقد أثبت حزب الحق عدم فعالية السياسة. ولم يفر في الانتخابات النيابية سنة 1993 سوى بمقعدين في حين لم يفر بأي معقد سنة 1997. ويعود السبب جزئياً إلى الطبيعة الغامضة لحزب سياسي زيدي يعمل في سياق جمهوري. وفي محاولة غير ناجحة لتوضيح الأمور أصدر الشامي وعلماء زيديون آخرون «بياناً شرعياً» تخلوا فيه عن مؤسسة الإمامة⁽³⁾ قالوا فيه إن الإمامة بناء تاريخي مضي زمنه ولم يعد صالحاً في العصر الحاضر. ويضيفون: إن الأمر الأهم في العصر الحالي تحقيق صلاح أحوال الأمة الإسلامية وإصلاحها، وهي وحدها من يحق له تعيين قائد ليس إماماً بالمعنى الدقيق، بل أجيراً، وقرروا في النهاية أن هذا الحامي قد ينتمي إلى أي نسب أو أي عرق ما دامت شؤون الأمة آمنة وصحيحة⁽⁴⁾. وهكذا تم التخلص في صفحات قليلة من مؤسسة تحلّت الزيدية على أسسها. ولا يوافق جميع الهادويين على هذا، ولذلك ظل بعضهم رسمياً خارج الحزب، ويقول حزب الحق إنه يمثل رأياً إسلامياً يمينياً، لكن من الصعب على غير المطلعين فهم ماهية هذا الرأي بدون الإمامة.

وقد كان الرد الزيدي على الانقضاء السني هزئياً، من حيث العقيدة السياسية. إذ حاولوا الرد من خلال طبع الكتب والنشرات وإنشاء المدارس

Yemen Times, 1 July 1992, cited in Dreuch and Haykel, Stereotypes and political styles: Islamists and tribesfolk in Yemen, JMI: 27 4 (1995), 412.

(2) صحيفة الوحدة، عدد 26، 28 تشرين الثاني/نوفمبر 1990 Bernard Haykel, Rebellion, 1990 migration or consultative democracy? The Zaydis and their detractors in Yemen, in Remy Laveau et al. (eds.), Le Yémen Contemporain (Paris: Karthala, 1999).

(3) انظر: تحقيق عزان، العلامة الشامي، ص 90.

والمعاهد التي تدرّس المؤلفات الزيدية⁽¹⁾. وكانت صعدة أهم مراكز نشاطهم، مع أن مدارس قد أُنشئت في صنعاء ووادي الجوف. ويستحق الملاحظة النظر إلى بعض الرموز التي استخدموها. فعلى سبيل المثال، أسسوا معهد معلمين في صعدة حمل اسم «معهد الشهيد السماوي». ويشير هذا الاسم إلى خصم الشوكاني، محمد بن صالح السماوي، أو ابن حريوة، الذي أعدّه الإمام المهدي عبد الله، ويُدّعي الزيدون أن إعدامه تم بموافقة الشوكاني المتحمسة. كما حققوا وطبعوا رد ابن حريوة الناقد بعنوان «القطمطم الزخار» على كتاب الشوكاني «السليل الجرار». وأرادوا بذلك تقويض عالم يلقى أكثر مدح من الدولة، وتقليد رؤية بديلة لما هو سائد. وعلى العموم، كانت جهودهم دفاعية ووفق شروط الدولة. ويتواصل انفصاح قصة الشوكاني والزيدية الهادوية، لكن يبدو أن النتيجة قد تحددت في أواخر القرن الثامن عشر، حين اختارت الدولة دعم علماء الحديث - لأسباب تبدو في الحقبة الحديثة شديدة الوضوح.

خاتمة

«حتى شاع بين كثير منهم أنه لا يُخَذُّ
أحد بحديث عن رسول الله ﷺ إلا
وجد من يظوم له ويسأله هل هذا
الحديث صحيح أو ضعيف؟ حتى انتشر
ذلك أيضًا بين عوام الناس»⁽²⁾.

ركزت الدراسات المتأخرة على الطرق التي أدار بها الشيعة الفارق بينهم وبين الغالبية السنية. فعل سبيل المثال ألد ديفين ستيفارت Devin Stewart دراسة حول ردود الفقه الشيعي الاثني عشري على قيام المذاهب السنية. ويقول: إنه مع قيام نظام المذهب، طور السنة مبدأ الإجماع واستخدموه لاستبعاد غير السنيين ووصمهم بمخالفة جماعة المسلمين، وإن فقهاء الشيعة الاثني عشرية ردوا بثلاث طرق مميزة على هذا الملصق في الفقه السني. فأخذ بعض الشيعة بنظرية الإجماع وقدموا أنفسهم باعتبارهم سنيين من المذهب الشافعي. وتبنت المجموعة الثانية مفهوم الإجماع لكنها عدلته لتقيم مذهبًا فقهيًا اثني عشريًا موازيًا. أما المجموعة الأخيرة، وهم «الأخباريون»، فقد رفضت الإجماع وجميع الطرق الفقهية العقلية التي اتبعتها السنة، وفضلت التمسك بتفسير حرفي لنصوص الأحاديث الشيعية⁽³⁾.

(1) مقبل الوادعي، ترجمة أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي (صنعاء: مكتبة صنعاء للأثرية، 1990م)، ص 10 - 11.

(2) Devin Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shi'ite Responses to the Sunna* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1998).

(3) يشبهون علماء الحديث في منهج التفسير الذي يتبنونه في الفقه، والذي يشد على التفسير

(1) Bernard Haykel, *Recent publishing activity by the Zaydis in Yemen, a select bibliography*, (1) *Chroniques Yéménites* 9 (2002), 225-30.

وتتناول دراسة ثانية كتبها راينر برونر Rainer Brunner بتفصيل عملية التقارب الأسابية في القرن العشرين التي حدثت بين الاثني عشرة والسنة، وكانت مدفوعة إلى حد بعيد بروح دعوي عالمي حديث⁽¹⁾.

ولا تساعد أي من الطرق السالفة في تفسير سبب ظهور علماء الحديث السنيين قبل العصر الحديث في أوساط الزيدية في اليمن. إن العملية التي سعت هذه الدراسة لتلخيصها تخص، في المقام الأول، نخلي علماء الحديث عن الزيدية لأسباب كلامية وفقهية، ولم يتخذوا مواقف توفق بين مقالاتهم ومقالات الطائفة والمذهب الذي ولدوا فيه. ولم يبادروا برفض الزيدية لانقضاء نقد السنة لهم، ولا فعلوا ذلك ليعملوا للتقارب بين المذاهب الإسلامية. بل حركتهم رغبة حقيقية لكي يعرفوا، بقدر ما تمكنهم قدراتهم الإنسانية، مراد الله، باعتبار ذلك طريق النجاة. ولذلك، جادلوا قائلين إن على الإنسان أن يتمسك بمبادئ السلف في تفسير أكثر مصادر التنزيل صحة، وبالتحديد الكتاب والسنة كما وردت في مجاميع صحاح الحديث. وهذا السعي الحثيث لبلوغ اليقين والتحرر من أوهام طرق التأويل ومن آراء جميع المذاهب القائمة، وبخاصة آراء المذهب الهادي، هو ما أشعر أنه يقدم أفضل تفسير لجهودهم العلمية والسياسية. بإيجاز، قالوا إن أي رأي يستند إلى حجة «وفقاً للبخاري» قال الرسول كذا» تبرأ الحجة الهادوية القائمة على التوكيد أن «هذا رأي المذهب لأن الإمام الهادي قال بهذا الرأي». وبذلك رفض علماء الحديث دور المرشد الذي تمنحه الزيدية

الحرفي والاعتماد على مصادر الحديث. وتكاد القوة الدافعة إلى ذلك أن تكون متماثلة، وبالتحديد الرغبة في الوصول إلى يقين في صوغ أرائهم. لكن التماثل ينتهي عند رفض الأسياريين للاجتهاد ورفض أن يطلقوا على جهودهم هذه الصمة، في حين يشدد علماء الحديث على أن جميع ما يقومون به من جهود يدخل في الاجتهاد، وتعمد كل جماعة منهما إلى مؤلفات مختلفة في الحديث كما أنهما مختلفتان تماماً في مسائل علم الكلام

(1) Rainer Brunner, *Annäherung und Distanz: Schis, Aghar und die Islamische Ökumene* (1) im 20. Jahrhundert (Berlin: Klaus Schwartz, 1996)

للأئمة من آل البيت باعتبارهم قادة مفترضين للأمة الإسلامية. ويرون أن المرجع الثقة علماء الحديث في حين يجد الزيدية مرجعهم لدى أئمتهم. والنتيجة أن منهجي كل منهما في التفسير غير متماثلين ومن ثم لم يكن ممكناً تجنب الصدام بينهما، وبخاصة حين بدأت السلطات السياسية تفضيل طرف على آخر.

وتقع أهمية الشوكاني في كونه يمثل ذروة مشروع علماء الحديث في اليمن، أو ما قال عنه مايكل كوك Michael Cook إنه «طبع الزيدية بطابع سني»⁽¹⁾. وقد بلورت مؤلفاته الكثيرة مقالات علماء الحديث وأكملت نقد المذهب الزيدي الهادي، ذلك النقد الذي كان قد بدأ على أيدي ابن الوزير في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. وزاد تأثير الشوكاني بسبب تحالف الإمامة القاسمية مع علماء الحديث في عصره. وباعتباره قاضي قضاة دولة الإمامة خلال أربعة عقود من السنين، استطاع تطبيق آرائه وتكوين جماعة علماء متشابهي التفكير واصلوا إحياء تراثه حتى العصر الحديث. وتطابق تحول الإمامة في القرن الثامن عشر إلى دولة أبوية تتوارث السلطة فيها أسرة حاكمة مع ظهور علماء الحديث في حلقات صنعاء الدينية ونشوء علاقات تعاقد بين الجانبين. فمن جانب، وفرت الدولة المناصب الحكومية، ومن جانب آخر منع العلماء الشرعية للسلطة على الرغم من نوافس تمسكها بالعقيدة بالمنظور الزيدي. وللسبب ذاته، أصبح علماء الحديث حاملين لواء الشريعة ومن يطبقها، وأصبح ينظر إلى الأئمة باعتبارهم مجرد سلاطين بالمعنى السني التقليدي: أي حكاماً ملزمين، نظرياً على الأقل، بالرجوع إلى العلماء في أمور الدين. وبمعكس هذا التحول المحلي وما ولد من توترات، الخلاف على المستوى الإسلامي

(1) Cook, *Commanding Right and forbidding Wrong*, pp. 247-51. ووفقاً لغاليري مورمان Valerie Hoffman حدث تحول مشابه نحو السنة بين علماء الإباضية في القرن التاسع عشر، وبخاصة بعد أن وقعت جزيرة زنجبار تحت حكم سلاطين عمان. انظر: J. Hoffman, *Nineteenth-century Ibadi discussions on religious knowledge and Muslim Sects* ورقة قدمت إلى مؤتمر دراسات الشرق الأوسط 2001 (M.E.S.A).

الأوسع بين السنة والشيعة حول طبيعة الحكم الشرعي والانتقال الصحيح للسلطة بعد وفاة النبي.

وكان هذا الملمح البارز في سياسات القاسميين الدينية نتيجة لطابع الدولة في هذا الظرف التاريخي. إذ كان سكان المناطق الواسعة التي تدفع الضرائب سنين شافعيين يقيم علماءهم، ومنهم عدد من علماء الحديث، صلات وطيدة بعلماء الحديث في اليمن الأعلى. وأدى التراث المنطقي المتماثل وإن لم يكن متطابقاً، إلى توحيد الشافعيين وعلماء الحديث، أو بمعنى آخر، كان الطرفان جزءاً فضفاضاً من جماعة تفسير واحدة. ولم يكن الأمر كذلك بين الشافعية والزيدية اللذين كان كل منهما، في علم الكلام وفي الفقه، وبخاصة في مسائل العبادات، على المسافة نفسها من بعضهما البعض. ويوضح هذا ادعاء زيدية القرن السابع عشر أن الشافعية «كفار تأويل». وبحلول القرن الثامن عشر لم يصبح هذا التصنيف للشافعيين محل نظر فحسب، بل رفضه علماء الحديث في صنعاء صراحة. وهذا ما أكسب علماء الحديث في اليمن الأعلى حب الشافعية في اليمن الأسفل وتهامة، وبعد ما أسبقه علماء بيت الأهدل من مدح على الشوكاني دلالة مهمة على ذلك. لكن تخلي إمامة القرن الثامن عشر عن المذهب الهادي المتشدد لا يعود بكامله إلى مراعاة حساسيات رعاياها من الشافعية، ولا كان هذا التخلي محتوماً. فقد واصل كثير من الهادويين المتشددين الدعوة للعودة إلى مقالات الأئمة القاسميين الأول، وسعوا بكل الوسائل المتاحة لهم لتحقيق ذلك، بما في ذلك التحريض على العصيان وأعمال الشغب في شوارع صنعاء. واتخذ الأئمة القاسميون، ابتداء من المهدي عباس، خطوات مدروسة أدت في النهاية إلى طبع يُنى الدولة بالطابع السني. وتعود هذه السياسة إلى شعور الأئمة بالحاجة إلى العلماء ليمنحوا الشرعية لتراوث الحكم ولتسيير إدارات الحكومة في الوقت نفسه. وبإلحاح علماء الزيدية التغلبيين على أن يتولى الحكم أئمة ورعون لم يكن من السهل انقيادهم كما هو الحال مع علماء الحديث، فكانوا مصدرًا دائمًا للعصيان.

الشوكاني والإصلاح الإسلامي

لأن هذا الكتاب لا يرغب في معاملة المصلحين الإسلاميين في القرن الثامن عشر باعتبارهم ظاهرة متماثلة، سعى لأن يتناول بتفصيل دقيق حياة عالم مصلح واحد ومؤلفاته في بيئته المحلية وتراثها الفكري، وانتهى إلى اعتبار هذا خلفية لفهم أي مصلح. واستناداً إلى هذا الاعتبار وحده يمكن المجازفة للقيام بمقارنات وتصنيفات فكرية أوسع. ومع أن الشوكاني كان مطلقاً على الأفكار الإصلاحية التي طرحها مصلحون آخرون، سواء في المدينة أم في نجد أم في الهند، كانت مؤلفات علماء الحديث اليمانيين مصادر إلهام رئيسة في صوغ آرائه حول الإصلاح. وذلك لا يعني أنه لم يتأثر بمؤثرات خارجية، فهذا أمر مستحيل في القرن الثامن عشر، بالنظر إلى ما أتيج له من مصادر كثيرة مكتوبة ومن صلات بالخارج. كما أن فكرة تحقيق الإصلاح من خلال الاجتهاد وإمكان رفض بعض عناصر التراث باعتبارها تقليداً كانت شائعة بين فقهاء الإسلام خلال قرون قبل الشوكاني. كما أن دعوة علماء كثيرين إلى الاجتهاد في القرن الثامن عشر لا تبرر تصنيفهم باعتبارهم مجموعة منسجمة، بسبب وجود اختلافات واضحة بين مقالاتهم حول العقيدة.

ويمكن أن نجد مثلاً مهماً على هذه الاختلافات بالمقارنة في مسألة ما بين العالم محمد مرتضى الزبيدي (توفي سنة 1205هـ/ 1791م) والشوكاني، وكلاهما يُذكر غالباً في الوقت نفسه باعتباره ممثلاً للمصلحين في القرن الثامن عشر⁽¹⁾. فقد كان للزبيدي صلة وطيدة بالعثمانيين، وعُرف

(1) Fazlur Rahman, Islam (University of Chicago Press, 1979), pp. 196-7.

بكتابة رسالة يدافع فيها عن المذهب الحنفي في وجه خصومه من علماء الحديث، مبرهنًا على أن مقالاته مستمدة من صحيح الحديث⁽¹⁾. ولا يمكن تصور أن الشوكاني فعل الشيء نفسه بالنظر إلى ما رأينا من انتقاده لجميع المذاهب. ومع ذلك يوجد اختلاف آخر يتصل بدحض مفهوم وحدة الوجود عند محيي الدين بن عربي وطقوس بعض طرق الصوفية، وهما موضوعان كتب عنهما مطولًا عدد من مصلحي القرن الثامن عشر، سواء في المدينة أم في الهند. ولم تنشأ في هضبة اليمن الأعلى طرق صوفية ومن ثم لم يتحمس علماء الحديث اليمنيون لتناول المسألتين⁽²⁾. فعلى سبيل المثال، جادل الشوكاني معترضًا على من يمارسون عادات مكروهة عند القبور، لكن رسالته حول الموضوع كتبت في ظروف التهديد الوهابي للإمامة.

وليس الغرض هنا إنكار ما يبدو من تشابه مهم في العقائد بين علماء الحديث اليمنيين والمصلحين في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي. وأحد الأمثلة على هذا رفض التعصب والشقاق الناشئين عن الانتماء المتشدد إلى المذهب، والنتائج عن تأسيس أي مذهب⁽³⁾. لكن الملمح المهم في الإصلاح الإسلامي لا يقتصر على القرن الثامن عشر، سواء في اليمن أم في الأماكن الأخرى، وينبغي أن لا يقود لاستنتاج أن مقالات علماء هذه الفترة تمثل لحظة جديدة أو لحظة تجديد في تاريخ الإسلام.

(1) Stefan Reichmuth, Murtada Az-Zabidi (d. 1791) in biographical and autobiographical accounts, *Die Welt des Islams* 39 (1999), 83.

(2) المؤلف الفرنسي الذي أمان الشوكاني فيه وحدة الوجود عند ابن عربي هو «سوارم الحناد الفاطمية لعلاق أرواب الاتحاد» وهو مختصر حرفيًا مما قاله صالح المقبلي في الموضوع نفسه في كتابه «العلم المشامخ». فقد كتب المقبلي كتابه حين كان يقيم في مكة حيث يبدو أن تأثير آراء ابن عربي كان مثار خلاف شديد.

(3) فاردن مثلاً: آراء الشوكاني بآراء صالح بن محمد الفلاني (توفي سنة 1218هـ/1803م) كما شرحها J. O. Hunwick, «Salih al-Fallani (1752/3-1803): The career and teachings of a West African Alim in Medina» in A. H. Green (ed.), *In Quest of an Islamic Humanism* (American University in Cairo Press, 1986), pp. 139-54.

لقد وُجد شيء جديد في اليمن في القرن الثامن عشر لا يمكن استنتاجه إلا بتتبع نسج التاريخ الفكري والسياسي. وبعد تحول الإمامة الزيدية القاسمية إلى دولة وراثية تسيطر عليها أسرة حاكمة، غُمل علماء الحديث السنة في خدمتها، ظاهرة غير مسبقة في تاريخ الزيدية في اليمن. فأطلق هذا الارتباط بين الجانبين إمكانات كبيرة، يمكن مشاهدتها أساسًا في مقالات الشوكاني وفي مؤلفاته، وفي المثال الذي ضربه على دولة يحكمها مجتهد ونظام تعليمي يُخرُج علماء من أمثاله.

تركز مقالات الشوكاني على مجموعة من الآراء البسيطة المميّزة: إن الاجتهاد متاح للمسلمين المتأخرين، بل فرضه الله عليهم، وإن على القضاة الذين حصلوا على التأهيل المطلوب والمتاح أن يتعاملوا مباشرة مع المصادر الأولى للتنزيل ويستطيعون تجاهل آراء العلماء السابقين إذا وجدوها غير مستمدة من مصادر الوحي، وأن المسلمين يستطيعون من خلال الاجتهاد أن يحلوا أنفسهم من الأمراض التي يعانون منها والتي تعود كلها إلى اتباع التقليد. وقد كان الشوكاني عند صوغ هذه الآراء على معرفة بالتنوير الأوروبي، ولم يتصور أي تهديد فكري للعالم الإسلامي من أوروبا. وكان مطلقًا على الوجود العسكري والتجاري للأوروبيين في مصر (مثلًا حملة نابليون) وفي البحر الأحمر والمحيط الهندي، ولعله قابل مبعوثين أوروبيين من الشركات التجارية المختلفة (هولندية، وإنجليزية وفرنسية) أو بحارة تغلوا عنها واعتنقوا الإسلام وسعوا للحصول على ملجأ في اليمن. إلا أن لا وجود للبلبل في مؤلفاته على أي إعجاب بآراء ليست تمامًا جزءًا من التراث الفكري الإسلامي. وفي رأيه إن مصادر ضعف المسلمين جوهرية إلى حد يمكن العثور عليها في اعتقادات المسلمين الخاطئة وعاداتهم، وسيؤدي إصلاحها على ضوء منهجه في التفسير إلى قيام نظام صالح تطبق فيه الشريعة ويستعاد ماضي الإسلام المجيد.

ويعود الإقبال الواسع على آراء الشوكاني وعلى مؤلفاته منذ وفاته إلى عناصر متنوعة. الأول أنه ربما كان أغر شخصية كبيرة في سلسلة طويلة من

علماء الحديث اليمينيين وغير اليمينيين، في مطلع العصر الحديث. ولم يكن غزير الإنتاج فحسب، بل كان أسلوبه أيضًا جامدًا وواضحًا. ويذكر أحد أعضاء ندوة العلماء في مدونة لوكناو، في الهند، أنه قرأ كتاب الشوكاني «فتح القدير» حين كان يعلم التفسير، لأن العزم يجد في هذا المؤلف جميع ما يحتاج إليه، سواء أكان في النحو أم التفسير من خلال الحديث. ثانيًا. تروي ترجمة الشوكاني كما كتبها بنفسه أو كما رواها تلاميذه، قصة جد كير. فقد استطاع أن ينشر آراءه ويطبّقها، وأن يلحق الهزيمة بخصومه من الزيديين المنتسدين. ثالثًا، التفت حججه حول الطريقة التي ينبغي إصلاح المجتمع الإسلامي بها مع اهتمامات كثير من المصلحين السنيين الحديثين، أبرزهم صديق حسن خان في الهند ووشيد رضا في مصر، ونشر كلامه اسم الشوكاني واسمًا من خلال الصحافة والطباعة. لكن رضا وكثيرًا من اليمينيين الحديثين في فترة بيت حميد الدين وفي العصر الجمهوري صادروا الشوكاني وحولوه إلى رمز (أيقونة)، ملقّين عليه اهتماماتهم الحديثة، مستخدمين مكانته لإعطاء وزن لحججهم. ولعل هذا الاستيلاء السيئ بدعوى للحسنة. لكن المُحدثين يستطيعون بتوسل الشوكاني نقد «الثراث» وإعادة اكتشاف أنفسهم بطرق أكثر انسجامًا مع عصرهم.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- ابن أبي الرجال، أحمد بن صالح، إعلام المُوالي بكلام سادانه الأعلام المُوالي (مخطوط)، لندن، المكتبة البريطانية، رقم OR 3852، الأوراق من 36 إلى 59.
- نفسه، تفسير الشريعة لوراد الشريعة (مخطوط)، لندن، المكتبة البريطانية، رقم OR 3852، الأوراق 5 - 35.
- نفسه، مطلع اليذور ومجمع البحور، ج 4 (مخطوط مصور)، مكتبة جامعة صنعاء الجديدة.
- ابن بهران، محمد بن يحيى، متن الكافل، في مجموع المتنون الهامة، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1990م، ص 301 - 330.
- ابن تيمية، أحمد، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق أحمد حمدي، جده، مكتبة المدني (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج 27، الرباط، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، الواسطة بين الحق والخلق، في مجموعة التوحيد، برعاية

- علي بن عبد الله الرثاني، دمشق، المكتب الإسلامي، 1381هـ/1962م.
- ابن حزم، علي بن أحمد، الأحكام في أصول الأحكام، ج 2، بيروت، دار الكتب العلمية (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، المحمل بالآثار، تحقيق عبد الغفار البنداري، ج 12، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988م.
- ابن الديبع، عبد الرحمن بن علي الشيباني، تيسر الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول، ج 4، بيروت، دار الفكر (تاريخ الطبع غير مدون).
- ابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دمشق، دار الفكر، 1984م.
- ابن مظفر، يحيى بن أحمد، كتاب البيان الشافي المنتزع من البرهان الكافي، ج 4، صنعاء، مكتبة غمدان لإحياء التراث اليمني، 1984م.
- ابن مفتاح، عبد الله، كتاب المنتزع المختار من الفيت المردار المفتوح لكوائم الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، ج 4 (صورة مصورة من وزارة العدل اليمنية)، القاهرة، مطبعة شركة التمدن، 1332هـ/1914م (شرح كتاب الأزهار).
- الأخفش، صلاح بن الحسين، مآلات الصحابة (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 124، الأوراق من 28 إلى 35، وفي هامشه إرسال الذوابة لعبد الله بن علي الوزير.
- الإرياني، عبد الرحمن، تحقيق، مجموعة رسائل في علم التوحيد، دمشق، دار الفكر، 1983م.

- الإرياني، علي بن عبد الله، سيرة الإمام محمد بن يحيى حميد الدين، ج 2، تحقيق محمد صالحية، عمان، دار البشير، 1996م.
- الإرياني، يحيى بن محمد، كتاب هداية المستبصرين بشرح هدة الحصن الحصين، صنعاء (تاريخ الطبع غير مدون).
- إسحاق بن يوسف، التفكيك لمقود التشكيك (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، علم كلام رقم 33.
- نفسه، الوجه الحسن المذهب للحزن، صنعاء، مكتبة دار التراث، 1990م.
- إسماعيل شعبان محمد، الإمام الشوكاني ومنهجه في أصول الفقه، المنامة، جامعة قطر، 1989م.
- الأشعري، أبو الحسن، كتاب مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت رايتز، فيسبادن، (فرنز ستاينر)، 1963م.
- الأكوخ، إسماعيل بن علي، هجر العلم ومواقفه في اليمن، ج 5، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1995م.
- نفسه، المدارس الإسلامية في اليمن، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986م.
- نفسه، الزيدية، نشأتها ومعتقداتها، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1993م.
- الأكوخ، محمد بن علي، حياة عالم وأمير، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، 1987م.
- نفسه، صفة من تأريخ اليمن الاجتماعي وقصة حياتي (مكان الطبع وتاريخه غير مدونين).

- الأمير، محمد بن إسماعيل، ديوان الأمير الصنعاني، الطبعة الثانية، بيروت، منشورات المدينة، 1986م.
- نفسه، إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة أقوال محمد بن عبد الوهاب (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 107، الأوراق من 131 إلى 142.
- نفسه، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق محمد صبحي حلاق، بيروت، مؤسسة الريان للطباعة، 1992م.
- نفسه، جواب فيما يستحسن من توظيف الخارجين إلى البوادي لتعليم الصلاة (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 39.
- نفسه، مسائل علمية، صنعاء، مكتبة الإرشاد (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، منحة الغفار على ضوء النهار، في هامش ضوء النهار للجلال، ج 4، صنعاء، مجلس القضاء الأعلى (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، القول المجتبى في تحقيق ما يحرم من الربا، تحقيق عقيل المقطري، صنعاء، مكتبة دار القدس، 1992م.
- نفسه، الروضة الندية في شرح التحفة العلوية، المكتبة الإسلامية (تاريخ الطبع غير مدون).
- رسالة حول مذهب ابن عبد الوهاب (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الشرقية، مجموع رقم 1، الأوراق من 29 إلى 37.
- نفسه، سبل السلام شرح بلوغ المرام، ج 4، بيروت، دار الكتاب العربي، 1987م.

- نفسه، أصول الفقه المسمى إجابات السائل شرح بغية الأمل، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986م.
- أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1948م.
- الأنصاري، زكريا بن محمد، غاية الوصول، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1360هـ/ 1941م.
- الأهدل، عبد الرحمن، النفس اليماني، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م.
- البردوني، عبد الله، اليمن الجمهوري، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1994م.
- البطريق، عبد الحميد، من تاريخ اليمن الحديث: 1517 - 1840م (مكان الطبع غير مدون)، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969م.
- البكري، صلاح، تاريخ حضرموت السياسي، ج 2، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1956م.
- بلحاج، محمد مصطفى، التحرر الفكري والمذهبي عند الإمام الشوكاني، دراسات يمنية، العدد 40 (1990م)، ص 247 - 259.
- البهكلي، عبد الرحمن بن أحمد، نفع المود في سيرة دولة الشريف حمود، تحقيق محمد بن أحمد العقيلي، الرياض، مطبوعات دار الملك عبد العزيز، 1982م.
- التازي، عبد الهادي، النصوص الظاهرة في إجلال اليهود الفاجرة لأحمد بن أبي الرجال، البحث العلمي (الرباط، المعهد الجامعي

للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، 32 (1981م)، 15 - 35.

- تقي، عز الدين حسن (تحقيق)، كتاب الفتاوى الشرعية والعلمية والدينية لعلامة الديار اليمنية، صنعاء، مكتبة الإرشاد (تاريخ الطبع غير مدون).

- الثروة (صحيفة رسمية في الجمهورية العربية اليمنية)، مؤرشف في صنعاء، المركز الوطني للوثائق.

- الجاسر، حمدة، الإمام محمد بن علي الشوكاني وموقفه من الدعوة السلفية، الدرعية رقم 8 و10 (الرياض، 2000م)، ص 9 - 16 و13 - 19.

- نفسه، الصلة بين صنعاء والدرعية، العرب رقم 22 (الرياض، 1987م)، ص 433 - 449.

- جعاف، لطف الله بن أحمد، درر نهور الحور المين سيرة الإمام المنصور (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، تاريخ رقم 86 (صورة مصورة)، تكرم عبد الله الجبشي بتوفيرها لي.

- الجرافي، أحمد بن محمد، حوليات العلامة الجرافي، تحقيق حسين العمري، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1992م.

- الجرافي، عبد الله بن عبد الكريم، المختطف من تاريخ اليمن، بيروت، منشورات العصر الحديث، 1987م.

- الجرموزي، المطهر بن محمد، الجوهرة المتيرة في أخبار مولانا وإمامنا الإمام المؤيد بالله محمد (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الشرقية، رقم 2133 و2134.

- نفسه، كتاب النبلة المشيرة إلى جمل من هيون السيرة (مخطوط مصور)، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى (تاريخ الطبع غير مدون).

- جفمان، إسماعيل بن حسين، الدر المنظوم في تراجم الثلاثة النجوم، تحقيق زيد الوزير، مائلين، فرجينيا، مركز التراث اليمني، 2002م.

- نفسه، رسالة في عدم تقرير البانيان (الهندود) أو أهل اللمة في اليمن، تحقيق حسين بن عبد الله العمري، ومحمد بن أحمد الجرافي، العلامة والمجتهد المطلق الحسن بن أحمد الجلال، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2000م، ص 469 - 476.

- الجلال، الحسن بن أحمد، ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار، ج 4، صنعاء، مجلس القضاء الأعلى (تاريخ الطبع غير مدون).

- نفسه، تحفة الإخوان بحلقة علامة الزمان، القاهرة، المطبعة السلفية، 1365هـ/1946م.

- الجمهورية العربية اليمنية، القانون المدني (مكان الطبع غير مدون)، 1979م.

- الجمهورية اليمنية، القانون الجمهوري بالقانون رقم 19 لسنة 1992م بإصدار القانون المدني (مكان الطبع غير مدون)، مؤسسة 14 تشرين الأول/أكتوبر 1992م.

- الجبشي، عبد الله بن محمد، دراسات في التراث اليمني، بيروت، دار العودة، 1977م.

- نفسه، مؤلفات حكام اليمن، تحقيق إلكه نيفوهرنر-إبرهارد، فايسبادن، أوتو هاراسوفيتز، 1979م.

- نفسه، مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن، صنعاء، مركز الدراسات اليمنية (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، الصوفية والفقهاء في اليمن، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، 1976م.
- نفسه، ثبت بمؤلفات العلامة محمد بن علي الشوكاني، دراسات يمنية 3 (1979م)، 65 - 86.
- الحجري، محمد بن أحمد، مجموع بلدان اليمن وقبائلها، ج 2، صنعاء، وزارة الإعلام والثقافة، 1984م.
- نفسه، مساجد صنعاء، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1398هـ / 1978م.
- الحريري، محمد، دراسات وبحوث في تاريخ اليمن الإسلامي، بيروت، عالم الكتب، 1998م.
- الحسين بن بدر الدين، كتاب شفاء الأوام في أحاديث الأحكام، ج 3 (مكان الطبع غير مدون)، جمعية علماء اليمن، 1996م.
- الحسين بن القاسم، آداب العلماء والمتعلمين، صنعاء، الدار اليمنية للنشر والتوزيع، 1987م.
- نفسه، غاية السؤل في علم الأصول، في مجموع المتون الهامة، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1990م ص 227 - 300.
- نفسه، كتاب هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول، ج 2 (مكان الطبع غير مدون)، المكتبة الإسلامية، 1401هـ / 1981م.
- الحسيني، أحمد، مؤلفات الزيدية، ج 3، قم، مطبعة إسماعيليان، 1413هـ / 1993م.

- حميدان بن القاسم بن يحيى، مجموع السيد حميدان (مخطوط)، لندن، المكتبة البريطانية، رقم 3959 OR.
- الحيمي، محمد بن لطف الباري، الروض الباسم فيما شاع في قطر اليمن من الوقائع والأعلام، تحقيق عبد الله الجبشي، صنعاء، مطابع المفضل، 1990م.
- خان، محمد صديق حسن، أبجد العلوم، ج 3، دمشق، دار الكتب العلمية، 1978م.
- الخطيب التبريزي، محمد بن عبد الله، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد الألباني، ج 3، دمشق، المكتب الإسلامي، 1961م.
- الدجوي، يوسف، الحكم على المسلمين بالكفر، نور الإسلام 4,3 (القاهرة، 1352هـ / 1933م)، 170 - 182.
- الرازحي، علي أحمد (تحقيق)، المجموعة الفاخرة، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 2000م.
- الربيعي، مفرح بن أحمد، سيرة الأميرين الشريفين الفاضلين، تحقيق رضوان السيد وحيد الغني عبد العاطي، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993م.
- الرثاني، علي بن عبد الله (وعاية)، مجموعة التوحيد، دمشق، المكتب الإسلامي، 1381هـ / 1962م.
- رُفيدة إبراهيم عبد الله، الإمام محمد بن علي الشوكاني العالم المجتهد المفسر، دراسات يمنية 40 (1990م)، ص 284 - 342.
- الرقيحي، أحمد وآخرون، فهرست مخطوطات الجامع الكبير صنعاء، ج 4، دمشق، مطبعة الكاتب العربي، 1984م.

- زيارة، محمد، وأي الإمام الشوكاني في الرفض، الصحوة، 328 (صنعاء، 1992م)، 4.
- نفسه، أئمة اليمن، تعز، مطبعة الناصر الناصرية، 1952م.
- نفسه، أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر للهجرة، ج 3، القاهرة، المطبعة السلفية، 1376هـ/ 1956م.
- نفسه، نشر المرف لنبلاء اليمن بعد الألف، الجزء الأول، نسخة مصورة، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، نشر المرف لنبلاء اليمن بعد الألف، الجزآن الثاني والثالث، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1985م (نشرته، في الأساس، المكتبة السلفية، في جزأين سنة 1377هـ/ 1958م في القاهرة).
- نفسه، نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر، ج 2 في مجلد واحد، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، فزعة النظر في رجال القرن الرابع عشر، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م.
- الزبيدي، محمد حسين، مخطوطتان من اليمن، المورد، 3، 4 (بغداد، وزارة الإعلام، 1974م)، 187 - 196.
- سالم، سيد مصطفى، الفتح العثماني الأول لليمن، الطبعة الثالثة، القاهرة، مطبعة الجبلاوي، 1977م.
- نفسه، تكوين اليمن الحديث، الطبعة الثالثة، القاهرة، مطبعة مديولي، 1984م.

- نفسه، وثائق يمنية، دراسة وثنائية تاريخية، الطبعة الثانية، القاهرة، المطبعة الفنية، 1985م.
- السحولي، يحيى بن صالح، فتاوى (مخطوط)، مكتبة جامعة برنستون، رقم 3181 (قسم يهودا).
- سليمان بن سحمان (تحقيق)، الهدية السنوية والتحفة الوهابية النجديّة، القاهرة، مطبعة المنار، 1342هـ/ 1923م.
- السماوي، محمد بن صالح، الغطمطم الزخار المطهر لرياض الأزهار من آثار السيل الجرار، تحقيق محمد عزان، ج 6، عمان، مطابع شركة الموارد الصناعية الأردنية، 1994م.
- نفسه، المقدم المنظم في جواب السؤال الوارد من الحرم المحرم، تحقيق إسماعيل الوزير، صنعاء (مكان الطبع غير مدون)، 1992م.
- السياحي، حسين بن أحمد، كتاب الروض التفسير شرح مجموع الفقه الكبير، ج 4، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1985م.
- سيد، أيمن فؤاد، مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلامي، القاهرة، المركز الفرنسي للآثار الشرقية، 1974م.
- الشامي، أحمد بن محمد، إمام اليمن أحمد حميد الدين، بيروت، دار الكتاب الجديد، 1965م.
- نفسه، رياح التغيير في اليمن، جدة، المطبعة العربية، 1984م.
- نفسه، نقحات ولفحات من اليمن، بيروت، دار الندوة الجديدة، 1988م.
- نفسه، آراء ومواقف، عمان، مطابع شركة الموارد الصناعية الأردنية، 1994م.
- الشجني، محمد، حياة الإمام الشوكاني المسمى كتاب التقصار،

- تحقيق محمد بن علي الأكرع، صنعاء، مكتبة الجبل الجديد، 1990م.
- الشرجي، أحمد بن أحمد، طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص، صنعاء، الدار اليمنية للنشر والتوزيع، 1986م.
- الشرعبي، عيد الفني، الإمام الشوكاني حياته وفكره، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988م.
- شرف الدين، أحمد حسين، تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن (مكان الطبع غير مدون)، مطبعة الكيلاني، 1968م.
- نفسه، اليمن عبر التاريخ، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1964م.
- الشرفي، أحمد بن محمد، كتاب حُدة الأكياس في شرح معاني الأساس، ج 2، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1995م.
- الشماحي، عبد الله بن عبد الوهاب، سراط العارفين إلى إدراك اختيارات أمير المؤمنين، صنعاء، مطبعة المعارف، 1356هـ/ 1937م.
- الشوكاني، حارث، المَلَكِيَّة فكرة وليست حركًا أو سلالة، الصحوة، رقم 326 (صنعاء، 1992م)، 4.
- الشوكاني محمد بن علي، إتحاف الأكابر بأسانيد الدفاتر، حيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1328هـ/ 1910م.
- نفسه، أدب الطلب، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م.
- نفسه، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تحقيق محمد

- زيارة، ج 2، نسخة مصورة من طبعة سنة 1348هـ/ 1929م، بيروت، دار المعرفة (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، إرشاد السائل إلى دليل المسائل، في كتاب الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، صنعاء، المعهد العالي للقضاء (تاريخ الطبع غير مدون)، ص 309 - 328.
- نفسه، إرشاد الغيبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي (مخطوط)، المكتبة الشخصية للقاضي محمد بن إسماعيل العمراني.
- نفسه، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت، دار المعرفة (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، بحث في حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها، في كتاب الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، صنعاء، المعهد العالي للقضاء (تاريخ الطبع غير مدون)، ص 207 - 217.
- نفسه، تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين، بيروت، دار الفكر (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، التحف في مذهب السلف، في الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1991م، ص 127 - 142.
- نفسه، حل الإشكال في إيجاب اليهود على التقاط الأزيال، القاهرة، دار الكتب، ميكرو فيلم رقم 2216، الأوراق 44 ب - 48 ب.
- نفسه، الدراري المضيئة شرح الدرر البهية، بيروت، دار الجيل، 1987م.

- نفسه، در السحابة في مناقب القرابة والصحابة، تحقيق حسين العمري، دمشق، دار الفكر، 1984م.
- نفسه، الدواء العاجل في دفع العدو الصائل، في الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، نسخة مصورة من طبعة 1348هـ/ 1930م، بيروت، دار الكتب العلمية (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، ديوان الشوكاني، تحقيق حسين العمري، الطبعة الثانية، دمشق، دار الفكر، 1986م.
- نفسه، رفع الخصام في الحكم بملم الحكام، تحقيق أحمد الوادعي، صنعاء، مكتبة الإرشاد، 1997م.
- نفسه، رفع الريبة فيما يجوز وما لا يجوز من الغيبة، تحقيق عقيل المقطري، بيروت، دار ابن حزم، 1992م.
- نفسه، السبل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق محمود زايد، ج 4، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985م.
- نفسه، الصوارم المحداد القاطعة لملائق أرباب الاتحاد، تحقيق محمد الحلاق، صنعاء، دار الهجرة، 1990م.
- نفسه، العذب التيمير في جواب مسائل عالم بلاد حبر، في كتاب الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، صنعاء، المعهد العالي للقضاء (تاريخ الطبع غير مدون)، ص 55 - 94.
- نفسه، العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين، صنعاء، مكتبة دار التراث، 1990م.
- نفسه، فتح القلندر الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج 5، بيروت، دار المعرفة (تاريخ الطبع غير مدون).

- نفسه، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، بيروت، دار الكتاب العربي، 1986م.
- نفسه، قطر الولي على حديث الولي، تحقيق إبراهيم هلال، بيروت، دار إحياء التراث العربي (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، في الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1991م، ص 191 - 251.
- نفسه، القول المقبول في رد خبر المجهول من غير صحابة الرسول (مخطوط)، صنعاء، المعهد العالي للقضاء.
- نفسه، كتاب الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد، في الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، نسخة مصورة من طبعة 1348هـ/ 1930م، بيروت، دار الكتب العلمية (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، كتاب الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، صنعاء، المعهد العالي للقضاء (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، كشف الشبهات عن المشبهات، في الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1991م، ص 97 - 126.
- نفسه، متن الدر البهية (مكان الطبع وتاريخه غير مدونين).
- نفسه، نيل الأوطار في شرح منتقى الأخبار، 9 أقسام في ج 4، بيروت، دار الفكر، 1989م.
- نفسه، ويل الغمام على شفاء الأوام، تحقيق محمد حلاق، ج 2، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 1416هـ/ 1996م.

- نفسه، ويل الغمام على شفاء الأوام، في كتاب شفاء الأوام في أحاديث الأحكام للحسين بن بدر الدين، ج 4 (مكان الطبع غير مدون)، جمعية علماء اليمن، 1996م.
- صبحي، أحمد محمود، الزيدية، الطبعة الثانية، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1984م.
- الفسياني، صالح بن عبد الله، اختيارات الإمام الشوكاني الفقهية، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ/ 1990م.
- عبد القادر بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996م.
- المرشي، حسين بن أحمد، كتاب بلوغ المرام في شرح مك الختام، بيروت، دار إحياء التراث العربي (تاريخ الطبع غير مدون).
- عزّان، محمد (تحقيق)، العلامة الشامي: آراء ومواقف، عمان، مطبعة شركة الموارد الصناعية الأردنية، 1994م.
- العزي، عبد الله، علوم الحديث عند الزيدية والمحدثين، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 2001م.
- العقيلي، محمد بن أحمد، تاريخ المخلاف السليماني، ج 2، جازان، شركة العقيلي، 1989م.
- العلوي، علي بن محمد، سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، 1981م.
- المليحي، رشاد محمد، التقليدية والحداثة في النظام القانوني اليمني، القاهرة، مطبعة الشروق (تاريخ الطبع غير مدون).

- العمراني، محمد بن إسماعيل، - نفسه، الزيدية باليمن، نسخة مصورة، صنعاء مكتبة دار التراث، 1990م (طبع أولاً في صحيفة رسالة الإسلام، القاهرة، دار التفریب، 1969هـ/ 1950م).
- نفسه، نظام القضاء في الإسلام، صنعاء، مكتبة دار الجيل، 1984م.
- العمراني، محمد بن علي، إتحاف النبيه بتاريخ القاسم وبنيه (مخطوط)، مكتبة محمد بن إسماعيل العمراني الشخصية، ومخطوط بالمكتبة الغربية بصنعاء، تاريخ، رقم 77.
- العمري، حسين بن عبد الله، الإمام الشوكاني رائد عصره، دار الفكر، 1990م.
- نفسه، الأمراء المبيد والمماليك في اليمن، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1989م.
- نفسه، حركة التجديد والإصلاح في اليمن في العصر الحديث، الاجتهاد 1 (1990م)، 175 - 194.
- نفسه، فترة الفوضى وعودة الأتراك إلى صنعاء، دمشق، دار الفكر، 1986م.
- نفسه، المنار واليمن في المتحف البريطاني، دمشق، دار المختار، 1980م.
- نفسه، المؤرخون اليمنيون في العصر الحديث، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1988م.
- نفسه، مئة عام من تاريخ اليمن الحديث، دمشق، دار الفكر، 1988م.
- العمري، حسين بن عبد الله والجرافي، محمد بن أحمد، العلامة

- والمجتهد المطلق الحسن بن أحمد الجلال، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2000م.
- العنسي، أحمد بن قاسم، التاج المذهب لأحكام المذهب، ج 4، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى (تاريخ الطبع غير مدون).
- عيسوي، أحمد ومحمد الملبح (محققون)، فهرس مخطوطات المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء، الإسكندرية، منشأة المعارف (تاريخ الطبع غير مدون).
- الفخاري، محمد حسن، الإمام الشوكاني مفسراً، جده، دار الشروق، 1981م.
- قاسم بن إبراهيم وآخرون، كتاب تفسير المرام، صنعاء، منشورات المدينة، 1986م.
- قاسم غالب أحمد، ابن الأمير وعصره، ط2، صنعاء، وزارة الإعلام والثقافة، 1983م.
- نفسه، من أعلام اليمن، شيخ الإسلام المجتهد محمد بن علي الشوكاني، القاهرة، مطبعة الأهرام التجارية، 1969م.
- الكبيسي، محمد بن إسماعيل، جواهر الدر المكنون وعجائب السر المنخزون، تحقيق زيد الوزير (مكان الطبع غير مدون)، منشورات العصر الحديث، 1988م.
- نفسه، اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمنية (مكان الطبع غير مدون)، مطبعة السعادة (تاريخ الطبع غير مدون).
- كمالي، محمد، الإمام أحمد بن يحيى المرتضى، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1991م.
- نفسه، التاج المكمل، بيروت، دار اقرأ، 1983م.

- نفسه، حصول المأمول من علم الأصول، استنبول، مكتبة الجواب، 1296هـ/ 1879م.
- نفسه، الروضة الندية شرح الدرر البهية، تحقيق حسن حلاق، ج2، بيروت، دار النداء، 1993م.
- الكيلاني، حسام الدين بن سليم، الأمالي في أعلى الأسانيد العوالي، حلب، دار القلم العربي (تاريخ الطبع غير مدون).
- اللكناوي، عبد الحي بن فخر الدين، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، ج 8، راني بريكين، مطبعة دار المرفات، 1413هـ/ 1992 - 1993م (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر).
- المتوكل إسماعيل بن القاسم، الجواب المؤيد بالبرهان الصحيح على عدم الفرق بين كفر التأويل والتصريح وحكم البقا على المذهب الصريح (مخطوط)، ميلانو، مكتبة أمبروزيانا، رقم D 244, IX.
- نفسه، كتاب تفتيح أبصار القضاة إلى أزهار المسائل المرتضاة اختيارات أمير المؤمنين المتوكل على الله (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، علم كلام، رقم 134.
- نفسه، كتاب العقيدة الصحيحة، صنعاء، مكتبة دار التراث، 1990م.
- المحيي، محمد، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج4 (مكان الطبع وتاريخه غير مدونين).
- محمد بن الحسن بن القاسم، كتاب سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1994م.

- محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، بيروت، المكتب الإسلامي، 1408هـ/1988م.
- محمود، صالح (تحقيق)، ذكريات الشوكاني: رسائل للمؤرخ اليمني محمد بن علي الشوكاني، بيروت، دار العودة، 1983م.
- نفسه، مجموعة الرسائل والمسائل النجديّة، ج 4، القاهرة، مطبعة المنار، 1346هـ/1928م.
- مجهول، حوليات يمانية، تحقيق عبد الله الجبشي، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1991م.
- المرتضى، أحمد بن يحيى (ابن المرتضى)، كتاب الأزهار في لغة الأئمة الأطهار، الطبعة الخامسة (مكان الطبع غير مدون)، 1982م.
- نفسه، كتاب البحر الزخار، نسخة مصورة من طبعة سنة 1366هـ/1947، ج 6 (بما في ذلك المقدمة)، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1988م.
- نفسه، كتاب القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق البيروت نادر، بيروت، دار المشرق، 1985م.
- نفسه، منهاج الوصول في علم الأصول، تحقيق أحمد الماخدي، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1992م.
- نفسه، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمد مشكور، بيروت، دار النداء، 1990م.
- المقالح، عبدالعزيز، قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة، بيروت، دار العودة، 1982م.

- مقبل، صالح محمد، محمد بن علي الشوكاني وجهوده التربوية، بيروت، دار الجيل، 1989م.
- المقبلي، صالح بن مهدي، العلم الشامخ، صنعاء، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، 1985م.
- نفسه، كتاب الأبحاث المسددة في فنون متعددة، دمشق، دار الفكر، 1982م.
- نفسه، كتاب الأرواح النوافخ، صنعاء، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، 1985م.
- نفسه، الحنار في المختار من جواهر البحر الزخار، ج 2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988م.
- المقحفي، إبراهيم أحمد، معجم البلدان والقبائل اليمنية، صنعاء، دار الكلمة، 1988م.
- المقرائي، يحيى بن محمد، مكنون السر في تحرير نعاير السر، تحقيق زيد الوزير، ماكلين، فرجينيا، مركز التراث والبحوث اليمني، 2002م.
- المنصور عبد الله بن حمزة، كتاب الشافي، ج 4، (4 أجزاء في مجلدين)، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1986م.
- المنصور القاسم بن محمد، الإرشاد إلى سبيل الرشاد، تحقيق محمد عزان، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1996م.
- نفسه، الاعتصام بحبل الله المتين، ج 5، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1987م.
- نفسه، كتاب الأساس في عقائد الأكياس، تحقيق البيروت نادر، بيروت، دار الطليعة، 1980م.

- نفسه، كتاب الأساس في عقائد الأكيام، تحقيق محمد الهاشمي، صعدة، مكتبة التراث الإسلامي، 1994م.
- نفسه، كتاب حنف أنف الأفك (مخطوط)، المكتبة الخاصة بالسيد محمد بن الحسن المعجري في ضحيان.
- المنصور، محمد بن محمد، الكلمة الشافية في حكم ما كان بين الإمام علي ومعاوية (مكان الطبع مجهول)، دار الحضارة، 1992م.
- موصلي، أحمد، الأصولية الإسلامية، دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (مكان الطبع مجهول)، 1993م.
- المؤيد أحمد بن الحسين، شرح التجريد في فقه الزيدية (مخطوط مصور)، ج 3، دمشق، دار أسامة، 1985م.
- المؤيدي، مجد الدين بن محمد، - نفسه، تحف شرح الزلف (مكان الطبع وزمانه غير مدونين).
- نفسه، لوامع الأنوار، ج 3، صعدة، مكتبة التراث الإسلامي، 1993م.
- المؤيد يحيى بن حمزة، الرسالة الوازة للمعتلين عن سب صحابة سيد المرسلين، صنعاء، مكتبة دار التراث، 1990م.
- الميثاق الوطني، (تاريخ الطبع ومكانه غير مدونين).
- الناطق بالحق يحيى بن الحسين الهاروني، كتاب التحرير، ج 2، تحقيق محمد عزان، صنعاء، مكتبة بدر، 1997م.
- التندوي، محمد أكرم، نفحة الهند واليمن بأسانيد الشيخ أبي الحسن، الرياض، مكتبة الإمام الشافعي، 1998م.

- النعمي، أحمد بن أحمد، حوليات النعمي التهامية، تحقيق حسين العمري، دمشق، دار الفكر، 1987م.
- النعمي، إسماعيل بن عز الدين، السيف البائر المضي لكشف الإيهام والتمويه في إرشاد الشبي (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 188، الأوراق 1 - 36 ومجموع رقم 91، الأوراق 55 - 77.
- النعمي، حسين، معارج الألباب في مناهج الحق والصواب، الرياض، مكتبة المعارف، 1985م.
- التوبختي، الحسن بن موسى، كتاب فرق الشيعة، تحقيق فلموت رايتز، استامبول، مكتبة الدولة، 1931م.
- نوميسيك، عبد الله، منهج الإمام الشوكاني في العقيدة، الرياض، مكتبة دار القلم، 1994م.
- الوادعي، مقبل، ترجمة أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، صنعاء، مكتبة صنعاء الأثرية، 1999م.
- الواسعي، عبد الواسع بن يحيى، تاريخ اليمن، القاهرة، المطبعة السلفية، 1346هـ/ 1927 - 1928م.
- نفسه تاريخ اليمن، نسخة مصورة من طبعة سنة 1367هـ/ 1948م (القاهرة، مطبعة الحجازي)، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1991م.
- الوجيه، عبد السلام، أعلام المؤلفين الزيدية، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1999م.
- وزارة العدل، قرارات وزارة العدل (مكان الطبع غير مدون)، 1971م.

- نفسه، مجلة البحوث والأحكام القضائية، (1980م).
- الوزير، إبراهيم بن محمد، الفلك الدوار في علوم الحديث والفقه والأثار، تحقيق محمد عزان، صنعاء، دار التراث اليمني، 1994م.
- نفسه، القصيدة الباسمة، تحقيق زيد الوزير، تحت الطبع.
- الوزير، أحمد بن عبد الله، تاريخ بني الوزير (مخطوط)، ميلانو، مكتبة أمبروزيانا، رقم D 556
- الوزير، أحمد بن محمد، حياة الأمير علي بن عبد الله الوزير (مكان الطبع غير مدون)، منشورات العصر الحديث، 1987م.
- الوزير، عبد الله بن علي، تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى، تحقيق محمد جازم، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1985م.
- الوزير، محمد بن إبراهيم، - نفسه، الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، الطبعة الثانية، صنعاء، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، 1985م.
- نفسه، المواسم والقواسم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق شبيب الأرنؤوط، ج 9، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992م.
- الوشلي، إسماعيل بن محمد، فيل نشر الشفاء الحسن، تحقيق محمد الشعبي، صنعاء، مطابع اليمن المصرية، 1982م.
- الهادي يحيى بن الحسين، درر الأحاديث النبوية بالأسانيد البيحيوية، تحقيق يحيى الفضيل، بيروت، مؤسسة العلمي للطبوعات، 1982م.

- نفسه، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، ج 2 (مكان الطبع غير مدون)، 1990م.
- نفسه، كتاب المنتخب ويليهِ كتاب الفتون، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، 1993م.
- هلال، إبراهيم إبراهيم، الإمام الشوكاني والاجتهاد والتقليد، القاهرة، دار النهضة العربية، 1979م.
- نفسه، أئماء الشريعة للإمام الشوكاني، القاهرة، دار النهضة العربية (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، من نقاط الالتقاء بين الإمامين محمد عبيد والإمام الشوكاني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1987م.
- يحيى بن الحسين، غاية الأمان في أخبار القطر اليمني، تحقيق سعيد عاشور، ج 2، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1968م.
- نفسه، كتاب المستطاب في تاريخ علماء الزيدية الأطباء (مخطوط)، نسخة مصورة، مكتبة جامعة صنعاء الجديدة.
- نفسه، يوميات صنعاء، تحقيق عبد الله الحبشي، أبو ظبي، منشورات المجمع الثقافي، 1996م.
- يحيى بن المهدي بن القاسم الحسين، صلة الإخوان في حلية بركة أهل الزمان (مخطوط)، ميلانو، مكتبة أمبروزيانا، رقم D222
- يوسف بن يحيى غياث الدين، نسمة الشجر يذكر من تشيع وشعر، تحقيق كامل الجبوري، ج 3، بيروت، دار المورخ العربي، 1999م.

الكتاب |

في هذا الكتاب يقدم برنارد هيكل، أستاذ الدراسات الشرقية في جامعة برنستون، سيرة فكرية لمحمد بن علي الشوكاني وتأثيراً لفترة انتقالية مهمة في تاريخ اليمن. إذ يتناول فترة تحول المجتمع الذي تغلب عليه الزيدية إلى مجتمع سادت فيه السلفية الشنية. وبالتوسع في ترتيب المراجع، تتبع المؤلف أصول هذا الانتقال ونتائجه، مقدماً أول دراسة توضح كيف كانت الطرق لإعادة صوغ المذهب الزيدي، وما نتج عنها من غلبة السنة في المجتمع اليمني خلال القرنين الثامن عشر والناسع عشر الميلادي، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالذواجات السياسية وحركة لها.

ويدعو الشوكاني إلى الانسجام الفقهي وزيادة الانساق والتوحيد في المعتقدات الدينية وفي ممارستها، تبني طريقة دينية تنعكس في ملاحظتها السائدة على بعض مظاهر التحديث الغربي. ومع ذلك، قام الشوكاني بذلك في سياق حال من تأثير التصور الغربي. وهكذا تتبّع هذه الدراسة على نحو جوهري فكرة الإحياء الإسلامي خلال القرن الثامن عشر، والتحديات التي تواجهها مفاهيمنا الأساسية عن التحديث في السياق الإسلامي.

المكتبة التاريخية اليمنية

www.yemenhistory.org

مختار محمد الضبيبي



جداول Jadawel
www.jadawel.net